UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01905306 5

ST. MICHAEL'S COLL.
LIBRARY

Sur les Chemins de la Croyance

LIBRAIRIE HACHETTE

Études critiques sur l'Histoire de la littérature française . . . . . 8 vol.
L'Evolution des Genres dans l'Histoire de la littérature. T. I. . . . . 1 —
L'Evolution de la poésie lyrique en France au XIXe siècle . . . . . 2 —
Les Epoques du Théatre Français . . . . . 1 —

LIBRAIRIE CALMANN-LÉVY

Le Roman naturaliste. . . . . 1 vol.
Histoire et Littérature . . . . . 3 —
Questions de critique. . . . . 2 —
Essais sur la Littérature contemporaine. . . . . 2 —
Variétés littéraires . . . . . 1 —
Honoré de Balzac. . . . . 1 —

LIBRAIRIE DELAGRAVE

Manuel de l'histoire de la Littérature française . 1 vol.
Histoire de la Littérature française classique. — Première partie . . . . . 1 —

LIBRAIRIE PERRIN

Discours de Combat. *Première série :* La Renaissance de l'idéalisme. — L'Art et la morale — L'Idée de patrie. — Les ennemis de l'âme française. — La nation et l'armée. — Le génie latin. — Le besoin de croire. 18e édition, 1 volume in-16 . . . . . 3 50
Discours de Combat. *Nouvelle série :* Les Raisons actuelles de croire. — L'Idée de Solidarité. — L'action catholique. — L'Œuvre de Calvin. — Les Motifs d'espérer. — L'Œuvre critique de Taine. — Le Progrès religieux. 16e édition. 1 volume in-16 . . . . . 3 50
Discours de Combat. *Dernière série :* Le Génie Breton. — La Modernité de Bossuet. — Liberté de l'Enseignement. — L'évolution du concept de science. — La réunion des églises. — La Renaissance du Paganisme en morale. — L'Action sociale du Christianisme. — Le Dogme et la Libre Pensée. — Les Difficultés de croire. 5e édition. 1 volume in-16 . . . . . 3 50
Sur les Chemins de la Croyance. — Première étape. L'Utilisation du Positivisme. 8e édition. 1 volume in-16 . . . . . 3 50
Discours académiques (1894-1900). 2e édition. 1 volume in-16 . . . . . 3 50
Cinq lettres sur Ernest Renan. 5e édition. Une brochure in-16 . . . . . 1 »
Questions actuelles. Après une visite au Vatican. — Education et Instruction. — La Moralité de la doctrine évolutive. — Le catholicisme aux Etats-Unis. — Voulons-nous une Eglise nationale ? — La fâcheuse équivoque. — Le Mensonge du Pacifisme. — Les Bases de la croyance. — Pour les humanités classiques. 4e mille. 1 volume in-16. . . . . 3 50
Lettres de Combat. 1 volume in-16. . . . . 3 50

E. Grevin. — Imprimerie de Lagny.

FERDINAND BRUNETIÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Sur les Chemins de la Croyance

PREMIÈRE ÉTAPE

L'utilisation du Positivisme

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35

1920

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

PRÉFACE

Quand les études qui forment le présent volume ont paru pour la première fois dans la *Revue des Deux Mondes*, au cours des années 1901, 1902 et 1903, je dois avouer que l'intention n'en a pas semblé plaire aux comtistes, en général ; ni aux agrégés de philosophie, — lesquels, comme on sait, exercent officiellement dans notre pays de France le monopole de la pensée ; — ni même à beaucoup de théologiens. Les comtistes ont trouvé que je ne l'étais pas assez ; les théologiens que je l'étais infiniment trop ; et, pour les agrégés de philosophie, s'ils ont fort bien vu, avec leurs yeux de lynx, que, des prémisses d'Auguste Comte, j'avais la prétention de tirer des conclusions qui n'étaient point précisément les siennes, ils ne se sont pas d'ailleurs embarrassés de prouver que ces

conclusions fussent infidèles ou fausses, mais ils se sont bornés à protester qu'elles n'étaient pas les siennes, — ni les leurs. Je le savais ! et c'est pourquoi l'objet de la présente *Préface* n'est que d'établir, contre les agrégés de philosophie, les comtistes intransigeants et les théologiens, mon droit et la légitimité du point de vue où je me suis placé.

*
* *

Car je ne conteste pas aux agrégés de philosophie le droit de ne voir et de n'étudier dans le comtisme que la pensée d'Auguste Comte, — ainsi qu'ils font, dans le cartésianisme, par exemple, de la pensée de Descartes ; — et même, plus libéral qu'ils ne le sont, je reconnais l'intérêt majeur de cette étude. C'est un « système » que le comtisme, c'en est un autre que le cartésianisme, et, avant tout, il s'agit donc de les reconstituer, si l'on veut les entendre. Nous ne pouvons

donner honnêtement, ni du cartésianisme une image où Descartes ne se reconnaîtrait pas, ni du comtisme une idée qu'Auguste Comte répudierait ; et nous convenons qu'avant tout la représentation d'un système doit donc être conforme, et, s'il se peut, adéquate à la pensée de son auteur. On n'y réussit pas toujours ! à moins que l'on n'y réussisse trop bien ; et, par exemple, il est arrivé plus d'une fois que l'on donnât à un « système » une cohérence, une harmonie de proportions, une beauté d'ordonnance ou d'architecture que son auteur ne s'était pas lui-même douté qu'il y eût mise On connaît des cartésiens qui l'ont été plus que Descartes lui-même ; et de certains comtistes se piquent de savoir mieux que Comte en personne ce qu'il a voulu dire ! J'exposerais d'ailleurs, au besoin, les raisons qu'ils ont de s'en piquer, et, si l'on me poussait, je montrerais qu'après tout ces raisons ne sont pas si mauvaises ! Un

grand « penseur » est toujours inconscient d'une partie de sa pensée, comme un grand artiste l'est souvent du meilleur de son art, et, de l'un comme de l'autre, c'est même en ce cas que l'on dit qu'ils ont du « génie ». Mais pour en revenir à la question, je conçois — et je le répète — que l'on s'applique uniquement, en étudiant les systèmes, à les dégager des commentaires ou des interprétations qui presque toujours en ont altéré la vraie physionomie, et que l'on se propose, en les analysant ou en les résumant, d'être non pas plus, mais exactement aussi « royaliste que le roi » ; comtiste *comme* Comte, et cartésien *comme* Descartes : je veux dire, à leur manière, et d'une manière qui n'ait d'autre ambition, précisément, que d'être la leur.

Je dis seulement que c'est là de l'histoire ; et peut-être qu'en y songeant, l'unique ou principal objet des « systèmes » n'est pas d'être analysés, résumés et catalogués dans

l'histoire. La méthode qu'on appelle « historique », et dont je n'ai garde ici de médire, n'est pas la seule méthode ; et peut-être qu'en philosophie, comme en littérature et en art, elle n'est souvent qu'un autre nom de ce que l'on a nommé, très ingénieusement et très justement, « l'indifférence au contenu ». Le nombre est grand, des historiens qui ne se soucient guère, en littérature ou en art, de la beauté d'une tragédie de Racine ou d'une toile de Rembrandt, mais bien plus, ou même uniquement, de leur signification historique. Pareillement, en philosophie ! Que devons-nous penser de l'*Éthique* de Spinosa, ou de Kant et de sa *Critique de la raison pure* ? C'est ce qui est fort indifférent à la plupart de ceux qui en parlent, et qui même en parlent très pertinemment. Leur affaire, nous disent-ils, n'est que de les expliquer ! Et cela irait fort bien, si d'ailleurs la *Critique de la raison pure* et l'*Éthique* ne contenaient pas des idées dont

la nature est de se transformer ou de se transposer en mobiles d'action. Aucun philosophe digne de ce nom, ancien ou moderne, n'a philosophé pour le plaisir de philosopher, ni même pour la joie, très haute et très pure, de « rechercher la vérité », mais tous, et même les plus désintéressés, tels que Kant et que Spinosa, pour agir sur les idées de leur temps et, par l'intermédiaire de cette action, sur les destinées de l'humanité future. Le point de vue historique n'est donc pas le seul où l'on se puisse placer pour étudier leur œuvre. On a toujours le droit d'étudier un système en lui-même, pour y souscrire, ou pour le combattre. Mais surtout on a le droit d'en dégager « l'âme de vérité », s'il en contient une, presque toujours, et, pour l'en dégager, on a le droit d'en déranger la belle ordonnance ; d'en sacrifier les parties que l'on en croit caduques ou ruineuses, et enfin de n'en retenir que ce qu'on y a trouvé de conforme,

non pas tant à l'intention ou à l'idée de son auteur, qu'à la vérité de tous les temps.

C'est ce que j'ai tâché de faire, ou, pour parler plus modestement, c'est ce que je voudrais avoir fait dans ce livre. Convaincu, comme je le suis, de la vérité de certaines idées, qui sans doute ne me viennent point de Comte, puisque sa philosophie n'a eu pour objet que de les combattre, j'ai tâché de montrer que le grand et redoutable effort qu'il avait dirigé contre elles n'a peut-être abouti qu'à les consolider. C'est un lieu commun que d'opposer de nos jours l'une à l'autre la « Science » et la « Religion » : j'ai tâché de montrer, non point du tout qu'il ne saurait y avoir d'opposition entre la science et la religion, ce qui est une autre question, que je me propose de traiter en son lieu, mais tout simplement que le positivisme, comme système, n'avait pu s'achever qu'en se couronnant d'une religion. Et je ne me suis point proposé, pour le moment, d'appré-

cier ou de juger cette religion, mais j'ai voulu constater, et je crois l'avoir fait, que, de toutes les philosophies, la plus scientifique, et sans doute la moins religieuse dont il soit fait mention dans l'histoire, n'avait pu se passer d'une religion. Il y a lieu d'examiner si j'ai ou non réussi. Mais ce qu'on ne saurait me disputer, c'est le droit de poser ainsi la question ! Quelle qu'ait pu être l'intention de l'inventeur d'un système, j'ai le droit d'exercer sur ses inventions, et sur ses intentions, la liberté de mon choix. De son palais d'idées, qui tombe lentement en ruines, j'extrais la pierre ou le marbre que je crois nécessaires à la construction de mon humble ou somptueux édifice.

Sic aliud ex alio nunquam desistit oriri.

Et j'imite ainsi la nature, qui ne dispose toujours, pour l'infinie diversité de son œuvre, que de la même quantité de matière ou de force. Mais j'imite aussi l'histoire,

et je me conforme à sa loi, qui est de construire la Rome nouvelle avec les débris de l'ancienne ; — de faire du français avec du latin, la langue de Pascal avec celle de Cicéron ; — et au besoin de la théologie, ou tout au moins de l'apologétique, avec les idées de l'homme qui s'en est cru le plus émancipé.

*
* *

Que maintenant il n'y ait rien là que de rigoureusement conforme aux leçons d'Auguste Comte, les comtistes auraient dû s'en apercevoir, — et m'en savoir gré. Je ne crois point avoir médit de leur grand homme dans ce volume, et, au contraire, je crois même en avoir parlé plus respectueusement, sinon mieux, que beaucoup de ses prétendus disciples. Je n'ai point affecté pour lui le mépris d'artiste ou de dilettante qu'Ernest Renan, par exemple, et en toute occasion, n'a cessé de lui témoigner. Mais

ma grande prétention, dont je ne me cache point, est d'avoir fidèlement observé sa méthode, en tant qu'elle consiste à partir du « fait » ; à ne voir dans le « fait » que le « fait » ; et à ne jamais enfin généraliser que dans les limites du « fait ». Si quelques comtistes, après cela, ne me trouvent pas moi-même assez comtiste, ils pourront donc le dire, et ils auront raison ! Je ne leur demande que de reconnaître qu'en toute rencontre où je me sépare de Comte, ce n'est qu'une manière, paradoxale peut-être, mais cependant certaine, d'être fidèle à son enseignement. Et pourquoi, s'ils voulaient bien y réfléchir, ne conviendraient-ils pas que de toutes les façons qu'il y ait d'être comtiste, la plus infidèle serait d'emprisonner et comme d'immobiliser le philosophe dans ses positions de 1842 ? Vivre, c'est évoluer ! Et, puisque l'idée qu'il se faisait et qu'il nous a léguée de l'évolution n'est pas ce qu'il y a de moins original dans

la philosophie de Comte, tâchons donc de comprendre, enfin, que l'évolution du comtisme est justement la preuve de sa vitalité.

*
* *

Les objections des théologiens sont d'une autre nature ; et ce qui leur a, si j'ose ainsi parler, le plus déplu dans ces études, c'est d'y trouver « la glorification » d'une philosophie qu'en général, depuis un demi-siècle, ils ont considérée, et d'ailleurs pour de bons motifs, comme leur pire ennemie. Je leur rappellerai donc le mot de Montesquieu : « Ce qui a le plus contribué à rendre les Romains les maîtres du monde, c'est qu'ayant combattu successivement tous les peuples, *ils ont toujours renoncé à leurs usages, sitôt qu'ils en ont trouvé de meilleurs.* » Après le droit d'imiter la nature, je revendique celui d'imiter... les Romains ! Si les armes dont nous pouvions autrefois nous servir victorieusement se sont émoussées, ou

faussées, et peut-être brisées dans la lutte, mais surtout s'il nous semble que nos adversaires en aient à leur disposition de « meilleures » que les nôtres, je revendique le droit de les leur emprunter. Telle est bien notre situation à l'égard du positivisme. Quand il mériterait tous les anathèmes, et toutes les malédictions dont les théologiens l'ont chargé, cela ne nous donnerait pas le droit de le « méconnaître », et, au contraire, ce devrait nous être une raison de l'étudier de plus près. Si ses intentions n'étaient pas douteuses, et si nous devons les tenir non seulement pour suspectes, mais pour ennemies, il se pourrait qu'elles eussent tourné contre lui ! C'est ce que je crois qui est arrivé. Contre les conclusions du positivisme, nous n'avons pas de meilleure arme que sa propre méthode, et nous n'avons peut-être besoin contre lui que de lui-même. Et puisque aussi bien c'est à des théologiens que je parle, après le mot de

Montesquieu, c'est un passage de Bossuet que je leur rappellerai. « Nous lisons dans l'histoire sainte que le roi de Samarie ayant voulu bâtir une forteresse qui tenait en crainte et en alarme toutes les places du roi de Juda, ce prince assembla son peuple, et fit un tel effort contre l'ennemi, que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux citadelles par lesquelles il fortifia sa frontière. » Le positivisme est cette « forteresse » ; et, de l'utiliser à la défense de ce qu'il avait prétendu renverser, serait-ce une victoire méprisable ?

On nous dit, il est vrai, que nous n'y réussirons pas ; et la grande raison qu'on en donne, c'est que, d'une philosophie de la « relativité », on ne saurait tirer une religion de l' « absolu ». Mais ce n'est là qu'une antithèse ; et les antithèses ne sont pas des raisons ; et le grand avantage du positivisme est d'en avoir fini avec cette matière pure-

ment verbale de poser et d'agiter les questions. Je ne veux point examiner aujourd'hui si l'on prouve démonstrativement — je veux dire par des raisons métaphysiques — les vérités de la religion ; et je me borne à constater que l'existence de la religion, ou des religions, est un fait, et un fait historique, dont la reconnaissance n'implique aucune théorie sur la nature de nos facultés, non plus qu'aucune spéculation préalable ou sous-entendue sur ce qu'on appelle dans les écoles l'existence de « la chose en soi ». Pensons ce que nous voudrons, ou ce que nous pourrons du phénomène et du noumène, le bouddhisme, le christianisme ou l'islamisme n'en seront ni plus ni moins ce qu'ils sont dans l'histoire ; et, précisément, ce qu'il s'agit d'expliquer ou de justifier, c'est l'œuvre historique de Mahomet, de Jésus ou de Çakya-Mouni. Ainsi l'a compris le positivisme, et ainsi, pour notre part, le comprenons-nous. Le problème

de ce que j'appellerais volontiers l'apologétique générale, n'est pas de résoudre l'énigme du monde au moyen d'une religion, mais d'établir en fait, par le moyen de l'histoire, l'universalité du phénomène religieux. La métaphysique a son domaine, et la religion a le sien. Comme on n'avait rien gagné, depuis six mille ans, ou davantage, à les confondre, le positivisme a cru devoir les distinguer et les séparer profondément l'un de l'autre. Il a bien fait. Et si peut-être cette distinction l'a conduit à des conclusions où nous ne pouvons le suivre, ce n'est pas en posant la question *comme il ne l'a pas posée* que nous les combattrons ! Ce ne serait là qu'une manière de nous dérober ! Mais il faut le suivre sur le terrain qu'il a circonscrit, et, pour cela, commencer par le reconnaître avec lui.

Græcum est, non legitur : c'est la devise de beaucoup de théologiens. On ne compose pas avec l'hérétique ! On ne pactise point

avec l'ennemi ! Le positivisme est l' « ennemi » : nous n'avons donc rien à lui demander ni rien à en apprendre, puisqu'il est par définition l' « hérétique » ou l' « erreur ». Je me permets de professer une opinion précisément contraire ! En quelque matière que ce soit, je puis me passer, à la rigueur, de connaître ceux qui pensent comme moi, mais c'est ceux qui pensent autrement dont la connaissance est utile, ou indispensable même, à l'affermissement de mes idées ou de mes croyances. On prouverait aisément, si c'en était le lieu, qu'il n'y a point d'erreur ni d'hérésie même dont l'Église n'ait tiré quelque utilité, — depuis Marcion et Valentin jusqu'à Luther et jusqu'à Calvin ; — et, sans doute, c'est ce que l'apôtre avait voulu dire quand il avait dit qu'il faut qu'il y ait des hérésies : *oportet hæreses esse* ! J'oppose tranquillement cette parole à toutes les objections des théologiens contre « l'utilisation du positivisme »...

*
* *

Mais si j'insistais, je craindrais de donner une fausse idée de l'objet de ce livre, et, en vérité, j'aurais l'air d'y avoir essayé d'établir plus et autre chose que je n'ai voulu. Ce n'est ici qu'une « première Étape » ; et mon intention n'a été que de me servir du positivisme contre lui-même pour l'obliger à de certains aveux. Il ne faut donc pas me prêter — pour le moment — de dessein plus étendu, ni plus particulier. Ce que j'ai demandé au positivisme, ou, si l'on le veut, à Auguste Comte, c'est d'établir en fait que la morale ne pouvait se constituer, se justifier ni se maintenir, indépendamment d'une religion ; c'est, en second lieu, que cette religion, quelle qu'elle soit, ne pouvait être ni « naturelle » ni « individuelle », mais « sociale » et fondée sur l'affirmation du surnaturel ; et en troisième lieu, mais *accessoirement*, c'est d'établir qu'à ces

exigences, posées et définies par la science, le catholicisme avait répondu dans l'histoire. Rien de plus, ni rien de moins ! Cela ne prouve, je le sais, et je crois devoir le dire clairement, ni la transcendance ni la divinité du christianisme. Cela ne prouve ni l'historicité des Evangiles, ni l'authenticité de la révélation biblique. Encore une fois ce n'est qu'une étape, et la première, sur les chemins de la croyance ! Mais je la crois déjà considérable. Je tâcherai quelque jour, si mes forces et les circonstances me le permettent, de faire la seconde, qui consisterait à dissiper ou à diminuer « les difficultés de croire » ; et, plus tard, la troisième, qui serait d'établir la « transcendance du christianisme ».

I

VUE GÉNÉRALE DU POSITIVISME

VUE GÉNÉRALE DU POSITIVISME

Auguste Comte est redevenu depuis quelque temps à la mode. On célébrait hier son centenaire ! Son buste s'érigeait à trois pas de cette Sorbonne, dont les « titulaires » de philosophie l'ont si longtemps attaqué, méconnu, raillé même. Un ministre de la guerre, formé jadis à son école, « se mobilisait » pour faire l'éloge de ce pacifique. C'est le moment de reparler de lui. Puisque, selon le mot de l'un de ses plus illustres disciples, « nous oublions trop souvent, non seulement qu'il y a *une âme de bonté dans les choses mauvaises*, mais aussi qu'il y a une âme de vérité dans les choses fausses [1] », c'est le moment de nous en souvenir. Et, non contents de le commémorer, puisqu'on se dispute Auguste Comte, c'est le moment d'intervenir au partage de ses idées.

1. Herbert Spencer : *Premiers principes*, traduction française de Cazelles, p. 1.

On ne saurait d'ailleurs étudier de trop près, ou sous trop d'aspects différents, ni trop diligemment, l'homme dont l'influence, depuis un demi-siècle, s'est partout fait sentir, à l'étranger, dans le monde entier, non moins profondément qu'en France; aux États-Unis comme en Italie, au Brésil comme en Angleterre; dans le domaine de l'art comme dans le domaine de la science ; et à qui les dilettantes peuvent bien reprocher « d'avoir mal écrit » ; mais que la lourdeur de son style n'empêche pas d'être, avec Descartes, dans l'histoire de la pensée philosophique, le plus grand nom dont nous puissions, et à bon droit, nous enorgueillir.

Cherchons donc « l'âme de vérité » qu'enferme le positivisme ; et, pour la découvrir, au lieu de recommencer une analyse vingt fois déjà faite, distinguons d'abord trois choses dans l'œuvre du maître : une partie négative ou critique ; — une méthode ; — et une partie dogmatique, ou, si je l'ose dire, « constructive ».

I

L'ŒUVRE CRITIQUE

Il faut abattre, avant de reconstruire, et, après avoir abattu, déblayer. Pour fonder sa doctrine, Auguste Comte a dû tout d'abord montrer ce que les doctrines immédiatement antérieures à la sienne avaient de caduc ou de ruineux; et c'est ainsi que, comme critique, nul n'a peut-être mieux démêlé que lui l'erreur fondamentale et commune du dix-huitième siècle.

Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre des esprits aussi différents que Montesquieu, Voltaire et Rousseau, auxquels j'ajouterai — comme n'occupant pas une moindre place et n'ayant pas exercé, dans l'histoire des idées, une moindre influence — Diderot, et même Helvétius? Ce n'est pas précisément l'idée de la bonté naturelle de l'homme, et Voltaire, par exemple, est fort éloigné d'y croire. Ce n'est pas non plus l'idée de la toute-puissance de l'éducation, et Diderot, à défaut de Voltaire, ou même Rousseau, se seraient chargés de faire voir ce qu'il y a de sophistique dans la pédagogie d'Helvétius. Mais,

divisés et opposés qu'ils étaient en tant de points, c'est sur un autre que l'entente s'est faite entre eux ; et la croyance qu'ils ont tous partagée, c'est celle qu Auguste Comte a si bien définie quand il a courageusement dénoncé cette « tendance générale, inévitablement propre au grand préjugé révolutionnaire, à entretenir directement des habitudes éminemment perturbatrices en disposant exclusivement à *chercher dans l'altération des institutions légales la satisfaction de tous les besoins sociaux*[1] ».

N'insistons pas, pour le moment, sur ce que cette observation contient de « positif », — et que l'on pourrait résumer en disant qu'aux yeux d'Auguste Comte, « la question sociale est avant tout une question morale » ; — mais on ne saurait mieux mettre en lumière l'erreur commune des encyclopédistes, et celle qui suffirait, toute seule, à creuser un abîme entre l'esprit du dix-huitième siècle et l'esprit du siècle précédent.

Car, on avait cru jusqu'alors que la question sociale est une question morale, — *Quid leges sine moribus?* — et que le perfectionnement de la société politique ou civile ne pouvait être qu'une

1. *Cours de Philosophie positive*, t. V, p. 477. Je citerai d'après la quatrième édition, qui est datée de 1877.

résultante ou une conséquence du progrès de chacun de nous vers la lumière et dans la morale. Mais les encyclopédistes, eux, sont venus enseigner que « les vices d'un peuple sont toujours cachés au fond de sa législation » ; que c'est donc là qu' « il faut fouiller pour arracher la racine productrice de ces vices[1] » ; et c'est comme s'ils eussent dit que la question morale, par un renversement du pour au contre, devenait désormais une question sociale.

Entendez que, désormais, ce n'est plus de lui-même, principalement et essentiellement, ni de la surveillance qu'il exerce sur ses instincts et sur ses passions, de la contrainte qu'il s'impose, et de son effort vers le mieux, que dépend la malice ou la bonté de chacun de nous, mais de l'institution sociale. Changeons les lois, et nous changerons les hommes ! Nos crimes ou nos vices ne nous sont pas imputables, mais à la « législation » ; et, au fait, n'est-il pas vrai que le vol serait inconnu si la propriété n'existait pas ? Il n'y aurait pas non plus d'adultère s'il n'y avait pas de mariage, et quel plus sûr moyen d'empêcher ou de prévenir le premier, que de supprimer le second ? Ou encore et plus généralement,

1. Helvétius : *De l'Esprit*, discours II, chap. xv.

toutes nos fautes étant celles de l'institution sociale, comme aussi nos défauts, ce n'est donc plus nous, nos mœurs ni nos cœurs, qu'il sera désormais question de réformer, mais le « gouvernement », toute espèce de gouvernement ; et ainsi se trouve introduite la pire erreur que peut-être on ait jamais commise en matière de philosophie sociale, puisque la conclusion dernière en est l'autonomie de l'individu, ou — moins pompeusement, et en meilleur français, mais surtout plus clair — son entière irresponsabilité.

Quelle est la source de l'erreur ? C'est ce qu'Auguste Comte nous a également indiqué ; et tout le mal est venu du subjectivisme. Le « subjectivisme », on le sait, n'est autre chose que le nom savant, ou pédantesque, mais commode après tout, de ce qu'on appelait autrefois l'excès ou l'exagération du sens propre et individuel. De le définir avec une parfaite exactitude, il n'y faut pas songer, puisqu'il peut y en avoir autant de formes, d'espèces ou de variétés, qu'il y a d'individus qui se piquent de penser par eux-mêmes, c'est-à-dire à la cartésienne, « en ne recevant aucune chose pour vraie qu'ils ne la connaissent évidemment être telle » ! On ne

pourrait qu'essayer d'en raconter l'histoire, et ce n'en est pas présentement le temps. Aussi bien, nous suffit-il ici pour notre objet, qu'aux environs de 1827, Victor Cousin eût érigé le subjectivisme, sous le nom de méthode psychologique, en juge souverain de la vérité. Chacun de nous a le droit, que dis-je? le devoir de se faire à lui-même son *De natura rerum*, et la manière en est la plus simple du monde : nous n'avons chacun qu'à descendre en nous-mêmes, pour y trouver, et pour en ramener l'homme, le monde et Dieu.

On remarquera la coïncidence de cet enseignement avec l'exaltation du Moi, dont s'inspirait le romantisme [1], précisément à la même époque ; et, sans doute, on admirera que, durant cinquante ans, l'Université de France ait fondé

1. Nous avons jadis essayé de montrer, dans nos leçons sur *l'Evolution de la Poésie lyrique en France au dix-neuvième siècle* (2 vol., Paris, Hachette, 1894, 1895), l'étroite liaison et les rapports cachés, mais d'autant plus « intimes » de l'exaltation du Moi, en tant que principe du romantisme, avec la philosophie de Fichte.

Oserons-nous dire, à cet égard, que ce n'est pas de « kantisme », à proprement parler, mais de « fichtéisme » que la philosophie contemporaine en France est et demeure imprégnée ? Voyez, sur la philosophie de Fichte, le jugement de Ch. Renouvier, dans sa *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 3 et suivantes.

sur ce paradoxe le fragile édifice de sa « philosophie d'État ». Peut-on même dire qu'elle y ait renoncé de nos jours ? et que fait-elle quand nous la voyons donner pour base à sa morale le « respect de soi-même » ou le « sentiment intime du devoir » ? Elle oublie que le monde est plein d'une infinité de gens qui n'ont pas le sentiment du devoir, et qui mettent une infinité de choses au-dessus du respect d'eux-mêmes.

Ce n'était pourtant pas que Comte ne l'eût avertie du danger; et, à cet égard, on peut soutenir que sa théorie de la connaissance est dirigée tout entière contre le « subjectivisme ».

« Sous aucun rapport, écrivait-il en 1830, il n'y a place pour cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie, qu'on tente vainement de ranimer aujourd'hui, et qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels, ni de l'observation des procédés rationnels qui dirigent effectivement nos diverses recherches scientifiques, prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même, c'est-à-dire en faisant complètement abstraction des causes et des effets. »

Et, un peu plus loin :

« Les résultats d'une aussi étrange manière de procéder sont parfaitement conformes au principe. Depuis deux mille ans que les métaphysiciens cultivent ainsi la psychologie, ils n'ont pu encore convenir d'une seule proposition intelligible et solidement arrêtée... L'observation intérieure engendre presque autant d'opinions divergentes qu'il y a d'individus croyant s'y livrer [1]. »

On ne saurait condamner le subjectivisme en termes plus formels, et — disons-le tout de suite — c'est un point de sa doctrine sur lequel Auguste Comte n'a jamais varié.

En quelque ordre de choses que ce soit, il y a, et — supposé qu'on ne le connaisse pas actuellement — *il doit y avoir* un critérium ou un juge de la vérité. Ce « critérium » est toujours extérieur à l'individu, et ce « juge » n'est jamais nous. La vérité ne dépend pas de l'adhésion que nous lui donnons. Elle est au-dessus, ou en dehors de nous, soustraite en soi, et par définition, aux fluctuations des opinions personnelles. C'est ce que personne peut-être n'a mieux vu qu'Auguste Comte; et, depuis lors, dans la voie

1. *Cours de Philosophie positive*, t. I, p. 30 et 32.

qu'il avait ouverte, c'est l'idée qu'un Claude Bernard, en médecine, un Renan, dans le domaine de l'exégèse et de la philologie, un Taine, en critique, se sont efforcés de faire prévaloir contre le « subjectivisme » de leurs contemporains.

Les opinions ne sont pas libres. Est-ce qu'on est libre de croire que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, ou que la vie s'engendre directement de la matière ? On ne l'est pas davantage en histoire, en morale, en sociologie, non pas même en littérature ou en art, d'avoir une opinion, son opinion et, comme on dit, son goût : il y a toujours un critérium, un fondement objectif du jugement critique. Et on peut d'ailleurs se tromper dans l'application de ce critérium, ce qui est l'une des origines de la diversité des opinions parmi les hommes ! On peut ne pas savoir où est ce critérium, auquel cas, l'obligation qui s'impose à nous, la première et la plus impérieuse, est donc alors de le chercher. Mais qu'il existe, voilà ce qui n'est pas douteux ! La langue elle-même ne le déclare-t-elle pas quand elle parle de « lois positives » ? de « morale positive » ? de « religions positives » ? Toutes ces expressions impliquent la réalité de leur objet. Elles impliquent surtout

celle de l'idée inaccessible ou cachée, dont elles ne sont que l'imparfaite et changeante traduction. Et, le subjectivisme nous apparaissant ainsi comme la négation, non seulement de la science, mais de la société même, — en tant qu'elle ne peut reposer que sur une communauté de croyances, — voilà pourquoi, dans leur lutte éternelle contre le subjectivisme, les croyants, tous les croyants, à quelque croyance qu'ils s'arrêtent, n'auront jamais de plus sûr allié qu'Auguste Comte et le positivisme.

Mais, dira-t-on peut-être ici, le même Auguste Comte n'a-t-il pas enseigné qu'il n'y a qu'une « maxime absolue », qui est qu'il n'y a rien d'absolu ? et, si tout est « relatif », par quel biais accorderons-nous la condamnation du subjectivisme avec cette universelle « relativité » ? Très simplement, répondrons-nous, et rien qu'en distinguant avec un peu de soin les différentes interprétations que l'on a données de la « relativité de la connaissance ».

On ne comprend, en effet, ni la doctrine, ni le mot même, quand on essaye de leur faire dire, comme au subjectivisme, que, toutes les opinions étant également vraisemblables, elles sont donc légitimes, du moment qu'elles sont « nô-

tres ». Aucun de ceux qui ont fait, de la relativité de la connaissance, le fondement de leur philosophie, ne l'a ainsi entendue, pas même Protagoras; et, pour qu'elle souffrît cette interprétation dérisoire, il a fallu que « la littérature » s'en emparât[1]. Mais ce que l'on a voulu dire, c'est,

1. On conçoit aisément que la littérature ait pris plaisir à trouver, dans cette interprétation de la relativité de la connaissance, une justification prétendue philosophique de ses caprices, quels qu'ils fussent. Si vous reprochez à un poète l'invraisemblance de ses conceptions, il vous répond, avec Musset, lequel n'était un révolté, qu'il a son « cœur humain » à lui, dont les mouvements ne sont pas tenus de se régler sur ceux du vôtre; et, au contraire, ce qu'il appelle son originalité, c'est de différer de vous. Il est « lui » précisément en tant qu'il vous étonne. Si vous reprochez à un romancier, comme Flaubert, par exemple, la fausseté de son observation, il vous répond que, n'ayant donc ni l'œil ni l'esprit faits comme vous, son observation est vraie d'être sienne; et pourquoi voudriez-vous qu'il y préférât la vôtre ? Et si vous reprochez, même à un historien, de s'être mépris dans la représentation qu'il vous donne des choses ou des hommes d'autrefois, il vous répond que, de deux opinions qui se contredisent, la sienne et la vôtre, il ne voit pas pourquoi ce serait la sienne dont il devrait se défier, et la vôtre à laquelle il devrait se ranger. C'est ainsi qu'on s'assure le droit de tout dire; et c'est ainsi qu'en l'interprétant dans le sens du subjectivisme, les littérateurs ont gravement compromis la doctrine de la relativité de la connaissance.

Avons-nous besoin d'ajouter qu'une telle interprétation n'est qu'une plaisanterie ? un paradoxe de conversation ? une matière admirable à « mettre en chronique » dans un

en premier lieu, que nos connaissances dépendent de la nature de nos moyens de connaître et, par exemple, que si nous avions, tous tant que nous sommes, d'autres sens, ou six sens au lieu de cinq, ou le crâne fait d'une autre sorte, le monde extérieur nous apparaîtrait peut-être sous un aspect assez différent de celui que nous lui prêtons ; — et on peut bien le dire, mais ils n'en savent rien ! On a voulu dire, en second lieu, que nous ne connaissions jamais rien directement, ou immédiatement, pas même nous, mais toujours en l'opposant à nous-mêmes ou à autre chose, et par exemple, que le chaud et le froid, le clair et l'obscur, la vertu et le vice, le bien et le mal, le juste et l'injuste ne se définissent, et même ne se conçoivent, que par et dans leur contraste et leur opposition. C'est ce qui paraît assez probable ; et c'est là-dessus qu'Hegel a fondé son paradoxe fameux de l' « Identité des

journal du matin ? Mais un aveugle prétendrait avec autant de fondement que ce sont les voyants qui ont tort d'y voir, et pourquoi pas un tuberculeux, que c'est la santé qui est une maladie ? « J'ai mon cœur humain », dit le poète ! C'est précisément la question : « A-t-il un cœur ? n'en a-t-on pas connu qui n'en avaient point ? et, parmi ceux qui en avaient un, n'en peut-on pas citer dont le cœur n'était pas « humain » ?

contradictoires». Et on a voulu dire enfin, comme Auguste Comte précisément, que nous ne connaissions jamais un fait qu'*en relation* avec d'autres faits et, par exemple, avec les antécédents et les conséquents qui le déterminent. Qu'y a-t-il là de « subjectif » ? et, pour achever de couper tous les liens qu'on essayerait d'établir entre le subjectivisme et la doctrine du « relativisme », ne suffit-il pas que nous ne soyons les maîtres ni de nos impressions, ni des faits, ni des relations que ces faits soutiennent entre eux ?

En revanche, du « relativisme » ainsi conçu, ce qui résulte nécessairement, — et ce qui est, en un certain sens, tout le positivisme, — c'est que la science, de quelque progrès ultérieur qu'elle se flatte, ne saurait jamais atteindre l'*absolu*. Son objet n'est que de « déterminer les phénomènes les uns par les autres, d'après les relations qui existent entre eux » ; et son ambition la plus haute ne saurait donc aller au delà d'une « coordination de faits ». Elle n'est qu'un système de rapports, ou, si l'on le veut encore, elle n'est qu'une « représentation ». La chose en soi, la cause des faits lui échappe. Elle s'égare en les poursuivant. « La substitution nécessaire du relatif à l'absolu » : tel est l'instrument de

son progrès, la loi de sa méthode, le terme idéal ou hypothétique de son achèvement. « Dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les causes génératrices des phénomènes. » En effet, nous n'avons besoin de savoir ni ce que c'est que la force pour faire de la physique, ni, pour faire de la physiologie, de savoir ce que c'est que la vie [1]. On pourrait même prouver, par l'histoire, que des préoccupations de ce genre, bien loin de favoriser la recherche scientifique, l'ont, au contraire, longtemps entravée. Les anciens disaient, et avec raison, « qu'il n'y a de science que du général » : nous pouvons dire, nous, « qu'il n'y a de science que du relatif » ; nous devons le dire ; et cela équivaut à dire que la recherche de l'absolu est proprement « antiscientifique ».

Faut-il d'ailleurs en conclure qu'elle soit

1. Ce n'est qu'en géométrie que les définitions sont à l'origine de la science ; mais partout ailleurs, elles en sont le terme idéal ; et l'objet même de la recherche est d'en poursuivre l'approximation. Si la physiologie ne débute pas par définir la vie, c'est que son objet même est de rechercher ce que c'est que la vie ; et pareillement, quand nous saurons ce que c'est que la « Matière » et ce que c'est que la « Force », la physique et la mécanique seront bien proches d'être achevées et parfaites.

vaine? Je ne le crois pas ; et Auguste Comte s'en est plus tard lui-même aperçu. Mais elle est « antiscientifique » ; il n'appartient pas à la science de s'en occuper ; et la raison en est que la science n'en a pas les moyens. C'est ce qui résulte de la notion même de science, telle qu'Auguste Comte l'a déterminée. Et, non seulement cette notion n'a rien d'arbitraire, mais elle s'est dégagée de l'enquête à la fois la plus approfondie et la plus étendue que sans doute on ait jamais faite sur la nature, sur les rapports, sur l'enchaînement des sciences particulières entre elles. Ce n'est pas un théologien, ni même un métaphysicien, ce n'est pas un « philosophe » ; c'est un « savant » qui a posé les bornes de la science, ou plutôt qui les a reconnues. Il a fait plus ! Il a montré que le progrès de la science, en général, était étroitement solidaire de la « substitution du relatif à l'absolu ». L'histoire des sciences lui a servi de preuve. Et, encore une fois, il n'a pas pour cela supprimé l'absolu ! Il a pu l'essayer, mais il n'y a pas réussi ! Il ne l'a essayé qu'en transgressant lui-même, nous l'allons voir, les principes de sa méthode ; mais il n'y a pas réussi, parce que l'idée du « relatif » implique nécessairement celle de l' « absolu ».

Est-ce d'ailleurs l'« absolu » qui conditionne le « relatif »? Est-ce le « relatif » qui nous suggère l'idée de l'« absolu »? C'est une autre question. Mais, depuis Auguste Comte, ce qui n'en fait plus une, c'est que l'esprit humain, s'il peut atteindre l'absolu, n'y saurait arriver par le chemin de la science ; et je ne considère pas la démonstration perpétuelle que le fondateur du positivisme en a donnée comme le moindre service qu'il ait rendu, ni le moins décisif hommage, si je l'ose dire, à des dieux qui n'étaient pas les siens.

Il y a déjà, comme on le voit, beaucoup à prendre dans la partie critique du positivisme. L'erreur fondamentale du dix-huitième siècle et de la « philosophie révolutionnaire » mise en pleine lumière et condamnée par ses conséquences ; le « subjectivisme » ramené au scepticisme, dont il n'est, à vrai dire, que le masque, et signalé comme non moins dangereux à la société qu'à la science; la science renfermée dans ses justes limites et désormais écartée d'un domaine qui ne saurait être le sien ; — ce ne sont pas là choses indifférentes; et le positivisme ne consistât-il qu'en ces trois points, il contiendrait déjà plus de vérité qu'on n'en trouve dans la philo-

sophie tout entière de Victor Cousin ou de Jules Simon [1]. Mais — de même qu'avant lui l'illustre

1. Il y aurait tout un livre à écrire sur la « philosophie de Victor Cousin et de Jules Simon, qui se ressemblent « comme deux sœurs », ou comme une mère et sa fille; et ce livre lui-même ne ressemblerait, tel que je le conçois, à aucun de ceux qu'on leur a consacrés à tous deux.

On y mettrait en lumière le caractère oratoire ou littéraire d'une philosophie, qui, d'abord, et en se réclamant du cartésianisme, a commencé par n'y rien comprendre. On insisterait sur l'étrange prétention qu'elle a eue de se faire de son ignorance une méthode, en séparant entièrement la philosophie de la science. On ferait voir que son principal objet — politique, autant ou plus que philosophique — a été d'achever, en la spiritualisant, cette « laïcisation » de la morale, entreprise, mais compromise, par le dix-huitième siècle. Il n'y aurait plus alors qu'à montrer comment ces raisons expliquent la fortune qu'elle a faite, et contre laquelle n'ont en leur temps prévalu ni le positivisme de Comte, ni le mysticisme de Ravaisson, ni le criticisme de Renouvier. Aussi la doctrine règne-t-elle encore dans l'Université de France, où ceux-là mêmes qui raillent agréablement la grandiloquence de Cousin et l'onction philosophique de Jules Simon, sont néanmoins tout imprégnés de leur esprit. En s'en moquant on les suit à la trace. *La Religion naturelle* du disciple, et *le Vrai, le Beau et le Bien* du maître, sont toujours à la base de l'enseignement philosophique. C'est avec ce viatique, tous les ans, que nos établissements d'instruction jettent quelques centaines de jeunes Français dans la vie. Et le paradoxe est amusant, ou le serait, s'il n'était peut-être plus inquiétant, d'une doctrine que l'on feint ouvertement de mépriser, — le mot n'est pas trop fort, — ou que l'on croit même très sincèrement que l'on méprise, et de l'obéissance qu'on lui rend.

auteur de la *Critique de la raison pure*, et conformément à la tactique de tous ceux qui ne croient pas que la critique soit en elle-même un but, mais seulement un moyen — Auguste Comte ne s'est pas contenté de détruire pour le plaisir enfantin et sauvage de détruire ; il a prétendu remplacer ce qu'il détruisait, et son œuvre est une construction. Nous verrons mieux quelles parties en demeurent debout, si nous disons auparavant quelle méthode il y a employée.

II

TROIS CARACTÈRES DE LA MÉTHODE POSITIVISTE

Le premier caractère de cette méthode est d'être « objective ». J'ai rappelé plus haut la grande règle cartésienne, de « ne recevoir aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être » ; et, sans examiner la question très obscure de savoir ce qui est ou ce qui n'est pas évident, il l'est au moins que cette formule est la formule même du subjectivisme. Je ne reçois pour vrai que ce que je connais, c'est-à-dire ce que je décide être vrai, moi qui connais ; et il m'appartient donc, il n'appartient qu'à moi, premièrement, de le « décider », et, secondement, de le « recevoir », ce qui fait, pour ainsi parler, deux opérations souveraines, — entendez : deux opérations dont il ne saurait y avoir d'appel. Mais, au contraire, d'après Auguste Comte, un fait n'est un fait qu'à la condition d'être le même pour tout le monde, ce qui est la définition même de l'objectivité de la connaissance ; et qu'autant qu'il est engagé dans un système de dépendances mutuelles, ce qui en est la démonstration. Voici, à cet égard, une citation caractéristique :

« Si l'on considère l'ensemble des organismes possibles, soit effectifs, soit même fictifs, on reconnaît aisément que, quoique le monde ne doive pas sans doute être entièrement identique pour tous les animaux, les connaissances réelles propres aux diverses races ont cependant un fond commun qui est seulement plus ou moins apprécié par des entendements plus ou moins parfaits, mais radicalement homogènes. Cette conformité nécessaire est indispensable pour la partie expérimentale de chaque notion, puisque nos impressions personnelles n'y servent surtout que d'intermédiaires indispensables à la manifestation des rapports externes ; et elle est assurément encore plus évidente pour la partie purement rationnelle, puisque les diverses intelligences ne sauraient aucunement différer quant à la nature élémentaire des déductions ou des combinaisons, malgré leur aptitude très inégale à les former ou à les prolonger. »

Et il ajoute :

« On ne pourrait méconnaître cette universalité fondamentale des lois intellectuelles sans être pareillement conduit à nier aussi celle de toutes les autres lois biologiques [1]. »

1. *Cours de Philosophie positive*, t. VI, p. 623.

Comme conséquence, — prenons donc les faits tels qu'ils nous sont donnés, dans leur enchaînement ou dans leur dépendance mutuelle, et sans nous inquiéter plus qu'il ne le faut des relations qu'ils ont avec nos facultés de connaître. Le monde est-il, ou n'est-il pas, ce qu'il nous paraît ? Aucune question n'est plus oiseuse ! Pour beaucoup de motifs, il y a tout lieu de croire que ni nos sens ni notre raison ne nous trompent. Mais, supposé que le monde en soi, dans son essence ou dans son fond, fût autre chose que ce qu'il nous paraît, les rapports des faits qui le constituent pour nous demeureraient les mêmes. Que voulons-nous davantage ? Une « illusion » constante et perpétuelle, n'est pas plus une « illusion » qu'une « hallucination vraie » n'est une « hallucination » ! Si d'ailleurs nous doutions de la solidité de la science, il suffirait, pour nous rassurer, de remarquer que l'expérience vérifie tous les jours quelqu'une des inductions rationnelles de la théorie. Les exemples en sont classiques[1]. Le raisonnement prévient l'expérience, et l'ex

1. Je ne rappelle ici que pour mémoire la manière dont Cuvier a fondé la paléontologie, ou encore comment Le Verrier a découvert Neptune.

périence prouve le raisonnement. Et, pour toutes ces raisons, témoins ou spectateurs impersonnels et désintéressés des faits, nous n'avons, nous, qu'à les enregistrer, qu'à les classer, ou, comme on dit, à les « sérier », pour essayer d'entrevoir les rapports qui les lient ; qu'à nous garder d'ailleurs de conclure au delà de ce qu'ils contiennent; et, si quelqu'un d'eux nous étonne ou nous surprend d'abord, s'il met notre science en défaut ou parfois en déroute, nous n'en avons enfin qu'une leçon à tirer, qui est que le vaste monde enferme plus de choses que notre philosophie, toujours un peu courte, n'en saurait connaître, ou imaginer.

Je dis que cette méthode, si jamais nous pouvons l'appliquer, sera la méthode idéale. Que de questions elle supprimera, dont l'intérêt n'est fait, à proprement parler, — comme la question de la « réalité du monde extérieur [1] » ou

1. Je voudrais bien savoir quel est le malade ou le mauvais plaisant, et je devrais dire le fou, qui s'est avisé le premier de mettre en doute « la réalité du monde extérieur», et d'en faire une question pour les philosophes. Car la question a-t-elle même un sens? et ne suffit-il pas que l'on essaye de la poser, pour en voir aussitôt — et *extérieurement*, si je puis ainsi dire — toute l'absurdité. « Le monde extérieur existe-t-il », qu'est-ce que cela veut dire? Nous ne pouvons nous demander si quelque chose existe

celle de la « communication des substances », — que de l'impossibilité même où nous sommes de les résoudre, et de la virtuosité que nous déployons pour essayer de nous persuader que nous les résolvons en les escamotant ! *Non sunt entia multiplicanda præter necessitatem*, disait la philosophie du moyen âge. Que de progrès nous réaliserons, si nous expulsons jamais du domaine de la science, et surtout de la « sociologie », tant d'entités qui les embarrassent ou qui les encombrent toujours ; tant de métaphores que nous prenons encore pour des réalités ; tant de comparaisons que nous acceptons pour des raisons !

Mais, si nous réussissons jamais à nous convaincre que notre mentalité n'est pas la mesure

qu'à la condition d'être deux : nous, qui nous le demandons, et, hors de nous, quelque chose, dont nous nous le demandons. Quel est donc le problème, et sur quoi veut-on que nous discutions ? Hélas ! quand elle ne nous serait garantie que par la réalité des bornes qu'elle oppose aux efforts de notre intelligence ou de notre volonté, l'existence du « monde extérieur », ou, si l'on le veut, « d'un monde extérieur » serait assez certaine pour nous, et ce ne sont ni les raisonnements des philosophes ni les suppositions des métaphysiciens qui peuvent la confirmer, ou nous en faire douter. Mais comment l'idée leur en est-elle bien venue, d'en faire une question. *Quis primus*... et nous, en vérité, comment pouvons-nous l'agiter sérieusement ?

du possible, ni seulement du réel, et qu'au contraire c'est en nous, dans notre attachement à notre propre sens, dans notre effort, conscient ou inconscient, pour accommoder la vérité du fait aux exigences de notre esprit, dans notre orgueil intellectuel; que se rencontre le principal obstacle aux progrès de notre connaissance et à l'avancement de la vérité, c'est alors que le positivisme pourra célébrer sa victoire ; et nous, c'est alors que nous verrons notre victoire dans la sienne, puisqu'elle sera celle de l'« objectif » sur le « subjectif » ; et de la vérité vraie sur ce que nous avons en nous, et autour de nous, de puissances ennemies qui conspirent à la méconnaître, ou à la défigurer, ou à l'altérer. C'est ce que l'on veut dire, en disant, de la méthode d'Auguste Comte, que le premier caractère en est d'être « objective ».

Un second caractère en est d'être « évolutive ». Je ne fais pas allusion, en écrivant ce mot, à la « loi des trois états », où ses « disciples » ont bien pu voir « la plus importante de ses découvertes », mais qui n'est pas tout le positivisme, et que je prétends même qu'on en pourrait utilement détacher. Veut-on d'ailleurs la conserver? On le peut! et il suffit que les trois

états — théologique, métaphysique et positif — coexistent de tout temps dans la réalité présente, au lieu de s'être, comme l'enseignait Comte, succédé dans l'histoire. Ni la science ne triomphera de la philosophie, ni la philosophie ne prévaudra contre la religion. Le besoin de croire est inhérent à la nature humaine; il en est un attribut ou un caractère essentiel, comme le besoin de respirer; et quand on essaye de le détourner de son objet légitime, Comte lui-même, avec sa religion du « Grand Être », ne nous est-il pas un assez éloquent témoin des conséquences auxquelles on aboutit[1] ?

Mais ce que je veux dire, c'est qu'en passant de l'inorganique à l'organique, des sciences de la matière aux sciences de la vie, de la physique à la biologie, Comte a reconnu qu'il lui fallait élargir sa méthode, et, selon ses propres expressions, du point de vue statique, passer au point de vue dynamique.

« En présence des êtres organisés, a-t-il dit, on s'aperçoit que le détail des phénomènes, quelque explication suffisante qu'on en donne, n'est ni le tout, ni même le principal; que le

1. J'ai traité ce sujet du *Besoin de croire* dans le premier volume de mes *Discours de combat.*

principal, on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble dans l'espace, le progrès dans le temps ; et *qu'expliquer un être vivant, ce serait montrer la raison de cet ensemble et de ce progrès, qui est la vie même.* »

C'est ce qu'il a essayé de faire ; et ici, les conclusions où sa tentative l'a conduit sont assez importantes pour qu'on le laisse parler lui-même :

« Il est clair que les variations continues des opinions humaines, selon le temps ou suivant les lieux, n'affectent pas l'uniformité radicale de l'intelligence humaine... Le spectacle de ces grands changements n'a pu faire croire à l'incertitude totale de nos connaissances quelconques que par suite même de la prépondérance, jusqu'ici plus ou moins persistante — 1842 — d'une philosophie absolue, *qui ne permettait pas de concevoir la vérité sans l'immutabilité.* Une autre conséquence, plus fréquente et non moins funeste, de ce vicieux régime intellectuel se trouve parallèlement dissipée par la philosophie positive, *toujours sagement relative, sous l'ascendant universel de l'esprit sociologique*, c'est la tendance, aujourd'hui si commune, *surtout chez les hommes éclairés*, à une absurde exagéra-

tion de la supériorité propre à la raison moderne, en interprétant la plupart des opinions antérieures de l'humanité comme l'indice d'une sorte d'état chronique d'aliénation mentale qui aurait persisté jusqu'à ces derniers siècles...

« La saine philosophie, *restituant enfin à notre intelligence ce mouvement normal, sans lequel, à aucun égard, on ne saurait concevoir la vie,* explique donc le cours général des opinions humaines pendant les diverses phases qui devaient préparer notre virilité mentale, d'après le principe nécessaire d'une harmonie croissante entre les conceptions et les observations qui nous ont fait journellement sentir la réalité progressive de nos différentes notions positives depuis que la recherche des lois commence à prévaloir sur celle des causes. C'est ainsi que l'esprit sociologique pouvait seul constituer une philosophie éminemment relative, en *rendant toujours prépondérante la considération universelle d'une évolution fondamentale*, assujettie à une marche déterminée, et dominant, à chaque époque, l'ensemble de nos pensées quelconques[1]. »

On a reconnu le principe même de l'évolu-

1. *Cours de Philosophie positive,* t. VI, p. 625.

tion, sept ou huit ans avant que l'eût énoncé M. Herbert Spencer, et quinze ans avant que Charles Darwin, en y mêlant la question de l'origine ou de la transformation des espèces, l'eût rendu plus accessible, d'une part, à l'imagination populaire, mais, d'une autre part, plus contestable, en le faisant dépendre d'une démonstration que la science naturelle n'a pas encore fournie. J'ai fait observer ailleurs que, vers le même temps qu'Auguste Comte, — 1843-1845, — celui qui devait être un jour le cardinal Newman faisait du même principe, dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, une des plus belles applications que l'on connaisse.

Dans l'un et dans l'autre cas, c'était le concept même de science qui se modifiait. Immutabilité du dogme, ou, comme disait Comte, « immuabilité » des lois de la nature, on s'apercevait que, s'il y a malheureusement une manière étroite, il y a pourtant aussi une manière large de se les représenter, et — la phrase est de Comte — « que le spectacle des grandes variations dogmatiques, *si dangereux à contempler pour tant d'intelligences mal affermies* [1] »,

1. *Cours de Philosophie positive*, t. VI, p. 626.

se convertit de ce point de vue, c'est-à-dire du point de vue de l'évolution, « en une source directe et continue de l'harmonie la plus durable et la plus étendue ».

La vérité ne change pas! Elle est, de sa nature, toujours complète et définitive. Mais la connaissance que nous en avons n'est jamais adéquate; la science ne se développe, elle ne s'enrichit que successivement; et, — cette autre phrase est de Newman : — « Nous soutenons que, par la nature de l'esprit humain, le temps est nécessaire pour l'intelligence complète et le développement des grandes idées; et que les vérités les plus élevées et les plus merveilleuses, bien que communiquées au monde une fois pour toutes par des maîtres inspirés, ne sauraient être comprises tout d'un coup par ceux qui les reçoivent [1]. » Il n'est même pas besoin de changer ici l'expression de Newman, — *inspired teachers,* — pour avoir la pensée d'Auguste Comte; et c'est ce que l'on veut dire quand on dit qu'un second caractère de la méthode positiviste est d'être « évolutive ».

1. John Henry, cardinal Newman : *An Essay on the Development of Christian doctrine*, 10e édition. *Introduction*, § 21.

Le troisième caractère en est d'être « critique » ; et cela signifie d'abord qu'Auguste Comte a le respect de ce qui l'a précédé. La plupart de nos savants et de nos érudits, avec une admirable et naïve impertinence, — et sous le prétexte assez spécieux de remonter aux « sources » des choses, — s'engagent volontiers dans les sujets qu'ils abordent comme si personne avant eux ne les avait traités, ou seulement soupçonnés [1]. C'est la méthode révolutionnaire ! Ils sont victimes de cette tendance « à une absurde exagération de la supériorité propre à la raison moderne », que Comte nous signalait tout à l'heure ; et aussi, quand par hasard ils se souviennent de

1. Deux hommes éminents peuvent ici nous servir d'exemples : Taine et Fustel de Coulanges, dont j'oserai dire que, pour avoir voulu faire table rase de tout ce qu'avaient écrit ceux qui s'étaient occupés avant eux des invasions barbares ou de la Révolution française, ils n'ont pas tant « renouvelé » qu' « appauvri » les questions. Aucun problème historique ne se pose dans une indépendance entière des solutions qu'on en a données avant nous, et si l'on veut s'aveugler sur la « réalité vraie » de la prise de la Bastille, il ne faut que commencer par faire abstraction de ce qu'y ont vu tous ceux qui l'ont racontée avant nous. C'est ce qui distingue l'histoire d'avec la physique. Les « faits humains » sont toujours relatifs aux hommes ; et dès qu'on l'oublie en les exposant, on les a déjà et par cela même altérés.

leurs prédécesseurs, n'en parlent-ils généralement qu'avec une ironie méprisante et hargneuse. Ils ignorent que le vrai caractère de l'histoire « consiste dans la prépondérance continue de la filiation sur la description » ; et qu'il en est à cet égard des théories comme des individus, que l'on peut sans doute autrement connaître, par d'autres moyens, mais jamais mieux ni plus à fond que quand on les connaît par leurs antécédents : *Gloria majorum lumen posteris est.*

Les théories, même scientifiques, — et à commencer par celle de la gravitation, que l'on pourrait, je pense, appeler la plus « achevée » de toutes, — ne *sont* jamais ; elles *deviennent* toujours. Mais combien cela n'est-il pas plus vrai des théories sociales ou politiques ! des théories esthétiques aussi, dont il n'y en a pas une qui se « démontre » ou qui se « prouve » ; et qu'il semble que l'on ne puisse concevoir que comme des moyennes entre deux extrêmes ! Le « naturalisme » dans l'art a certainement sa raison d'être ! Mais l' « idéalisme » n'a-t-il pas aussi — je ne dis pas *également* — la sienne ? Le socialisme a-t-il toujours tort ? L'individualisme a-t-il toujours raison ? Il y a du vrai dans la théorie du progrès. Mais n'y en a-t-il pas

dans la théorie de la dégénérescence ou de la régression ? Et quel moyen de nous en rendre compte, si nous n'étudions pas les doctrines dans leur passé, dans leur développement, et dans leur genèse ?

C'est encore ce qu'Auguste Comte a très bien vu. Il a vu que la vérité, notre vérité, celle que nous pouvons atteindre avec et par nos seules forces, n'étant jamais qu'une approximation de la vérité vraie, ne se dégage de nulle part mieux, ni plus naturellement, — on serait tenté de dire automatiquement, — que de la connaissance, de l'appréciation, de la critique des efforts qu'on a faits pour l'atteindre. Les problèmes sont toujours les mêmes : il ne s'agit que d'une « mise au point ». Comment donc y procéderait-on, si l'on ne connaissait l'état antérieur ? et de quel progrès pourrait-on se flatter ? Quand la connaissance des erreurs du passé ne nous permettrait que de les éviter à notre tour, ce serait déjà quelque chose ! Mais, de plus, l'erreur est fréquemment suggestive des moyens de la corriger. Si nous avons reconnu par quel endroit d'elle-même une théorie est fausse, et de quelle manière elle est fausse, par insuffisance d'expérimentation, ou de raisonnement, ou de preuve ;

parce que les conclusions en ont dépassé les prémisses ; ou parce que, d'un point de fait, on en fait une question de métaphysique, c'est comme si la critique nous indiquait la voie qu'il nous faut suivre.

Attachons-nous donc à la critique ! Faisons de l'histoire des problèmes une introduction à leur solution. Pour constituer la « science sociale », étudions les entreprises que l'on a faites avant nous, et dont l'objet, comme le nôtre, était de la constituer. C'est le seul moyen qu'il y ait de ne rien perdre du long labeur de l'humanité. Nous ne sommes pas les premiers hommes. La science, même la plus abstraite, sera ainsi traitée du point de vue que Comte appelle sociologique. « L'indispensable complément de la logique positive consiste dans le mode historique proprement dit, constituant l'investigation, non seulement par comparaison, mais par filiation graduelle[1]. » Cette « nouvelle méthode » est « la plus transcendante de toutes ». Elle est le pro-

1. *Cours de Philosophie positive*, t. VI, p. 671. Il n'est pas inutile de faire observer en passant que cette *Leçon*, la 58e du *Cours*, est celle que Comte nous donne « comme constituant une sorte d'équivalent spontané du discours initial de Descartes sur la méthode ».

cédé « sans lequel l'accumulation de toutes les autres ressources deviendrait presque toujours insuffisante et même souvent illusoire ». Elle est aussi celui qui, parce qu'il s'inspire de la solidarité qui lie les générations des hommes, la fortifie conséquemment elle-même d'âge en âge. Et nous, parce que le procédé n'a évidemment de fécondité que dans la mesure où ses résultats se précisent en jugements de valeur ou en opinions critiques, c'est ce que nous avons voulu dire, en disant que le troisième caractère de la méthode positiviste était d'être « critique ».

III

LES FONDEMENTS DE LA CONSTRUCTION POSITIVISTE

Ne serions-nous pas après cela de grands sots, — c'est en vérité le seul mot qui convienne, — si, parce qu'Auguste Comte a fait de sa méthode quelques applications qui nous paraissent fausses, nous étions systématiquement en défiance de cette méthode même ?

En réalité, comme indication générale de la marche à suivre par l'esprit humain dans la recherche de la vérité, sa méthode, objective, évolutive et critique, n'a les défauts, ni de la méthode subjective, qui confond perpétuellement les conditions des faits avec celles de notre mentalité ; ni ceux de la méthode empirique, dont le grand vice est de poser qu'à tout moment de la durée, ce que nous pouvons savoir, nous le savons d'une science certaine et indéfectible. Elle a cet autre et grand avantage de couper court aux questions inutiles : *Utrum chimæra bombinans,* etc., qu'elle abandonne aux méditations des curieux, ou plutôt des oisifs. Elle a dans sa définition de quoi se corriger elle-même. Et, pour ces motifs, si les conclusions

où elle a conduit Comte nous paraissaient inacceptables, cela ne prouverait rien contre elle, mais seulement contre Comte. J'ose d'ailleurs ajouter que, des conclusions du positivisme, il y en a quelques-unes au moins dignes d'être retenues, et c'est ce qu'il me reste à montrer maintenant.

« Nul n'a mieux apprécié que moi le principal danger des utopies actuelles, qui, *rétrogradant vers le type antique par une folle ardeur de progrès*, s'accordent à prescrire au cœur humain de s'élever, sans aucune transition, de sa personnalité primitive à une bienveillance directement universelle, dès lors dégénérée en une vague et stérile philanthropie, trop souvent perturbatrice[1]. »

Ainsi s'exprimait Comte en 1846, dans la « Dédicace » de son *Système de politique positive* « à la mémoire de Clotilde de Vaux » ; et, de là, comme il déduit, ou comme il induit — c'est la même chose — la « prépondérance continue du cœur sur l'esprit », Littré, le plus infidèle, mais non pas le plus intelligent, ni le plus indulgent des disciples, en conclut que les années,

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. v.

la maladie et l'amour avaient donc lamentablement affaibli le vigoureux esprit du maître.

Le même Littré abuse également de ce que Comte, un peu plus loin, dans la même « Dédicace », a écrit « que *depuis le moyen âge*, le règne exceptionnel de l'esprit avait souvent altéré l'essor moral » ; et, tout exprès pour réfuter son maître, il fait cette belle découverte que « ni la famille, ni les liens du sang, ni le rôle et la dignité des femmes, ni le souci de la patrie, ni la charité envers les hommes, ni l'amour de l'humanité [1] » ne furent des vertus connues du moyen âge. Eh ! comment donc ! ni Jeanne d'Arc n'a eu « le souci de la patrie », ni saint Louis celui de « la charité envers les hommes » ? et nous, pour éprouver ces nouveaux sentiments, nous avons sans doute attendu que Danton eût institué le tribunal révolutionnaire ! C'est peut-être aussi la citoyenne Roland qui a eu la première le sentiment du « rôle et de la dignité de la femme », et Marat, le vétérinaire, qui a connu « l'amour de l'humanité » ! Mais, au lieu de fausser l'histoire, Littré eût mieux fait de lire plus attentivement son « texte », et de répondre aux

1. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, par Emile Littré, 2e édition, p. 555. Paris, Hachette, 1864.

arguments ou aux raisons par lesquels Auguste Comte a justifié son dogme, — et que voici.

« Les superbes aspirations de l'intelligence à la domination universelle... n'ont jamais pu comporter aucune réalisation, et n'étaient susceptibles que d'une efficacité insurrectionnelle contre un régime devenu rétrograde. » Il n'y a rien de plus évident; ce n'est pas l'intelligence qui gouverne le monde; et les « intellectuels » peuvent bien, s'ils le veulent, s'en plaindre, les philologues et les chimistes, mais leurs plaintes ne prévaudront pas contre le « fait »; et, conformément à la méthode positiviste, avant de réagir contre le fait, il faut chercher l'explication ou la raison du fait même. Comte nous la donne. « C'est que l'esprit n'est pas destiné à régner, mais à servir, et, quand il croit dominer, *il rentre au service de la personnalité*, au lieu de seconder la sociabilité [1]. » Voilà encore un « fait ». En fait, la domination de l'intelligence aboutit toujours à la théorie du « Surhomme ». Les « conducteurs de peuples » se croient aisément d'une autre espèce que le troupeau qu'ils mènent; l'opinion qu'ils se font d'eux-mêmes les isole ou les excepte de la foule de leurs semblables.

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 16, 17.

Nos, numerus sumus, fruges consumere nati !

Eux, sont rois ; et leur égoïsme aristocratique fait perpétuellement contrepoids — ou plutôt obstacle — à la tendance de la société des hommes vers un idéal de justice et de fraternité.

Aussi bien « le commandement réel exige-t-il par-dessus tout de la force, et la raison n'a jamais que de la lumière : il faut que l'impulsion lui vienne d'ailleurs ». D'où l'emprunte-t-elle donc ? D'une passion quelconque, répond Auguste Comte, et c'est à dire, en bon français, d' « un motif personnel de gloire, d'ambition ou de cupidité ». C'est pourquoi « les utopies métaphysiques... sur la prétendue perfection d'une vie purement contemplative (il entend : d'une vie consacrée à ce que l'on appelle le culte désintéressé de la science) ne constituent que d'orgueilleuses illusions quand elles ne couvrent pas de coupables artifices » ; — et ceci est encore un « fait [1] ».

— Comment cela ? dira peut-être quelque haut géomètre ou quelque obscur orientaliste. Quoi ! même si je fais solitairement du zend ou du sanscrit ? — Oui, dit encore Auguste

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 17.

Comte, même en ce cas ! « Lors même que l'impulsion mentale résulterait en effet d'une sorte de passion exceptionnelle pour la vérité, sans aucun mélange d'orgueil ou de vanité, cet exercice idéal, *dégagé de toute destination sociale*, ne cesserait pas d'être profondément égoïste. » Et, finalement, il conclut par ces fortes paroles, qu'on ne saurait assez recommander à tous ceux qui sont infatués de leur désintéressement, y compris les théoriciens de l'art pour l'art : « J'aurai bientôt l'occasion d'indiquer comment le positivisme, *encore plus sévère que le catholicisme*, imprime nécessairement une flétrissure énergique sur un tel type métaphysique ou scientifique, dans lequel le vrai point de vue philosophique fait hautement reconnaître un coupable abus des facilités que la civilisation procure, pour une tout autre fin, à l'existence contemplative[1]. »

Non, en vérité, quoi qu'en puisse dire le sec Littré, ce ne sont là les paroles ni d'un fou ni d'un malade; et elles n'impliquent pas davantage un retour d'Auguste Comte à ce « subjectivisme » qu'il avait tant attaqué. Car, le « cœur »

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 17.

ou le « sentiment », pour Auguste Comte, ce n'est pas la sensiblerie, ni la sentimentalité, ni même la sensibilité, dans le vague de son indétermination naturelle, et en tant qu'adéquate à notre personnalité, je veux dire en tant qu'expression de nos instincts, de nos goûts, de nos caprices, mais c'est l'ensemble des « facultés affectives » en tant qu'elles ne sauraient s'exercer solitairement ; en tant que l'épanouissement en est conditionné par l'existence de nos semblables ; en tant qu'elles sont le lien ou plutôt le support de la société des hommes.

Le sentiment, dans la terminologie d'Auguste Comte, c'est la faculté d'aimer autre chose que soi-même ; c'est la conscience instinctive — si j'ose rapprocher ces deux mots — de la solidarité qui lie l'homme à l'homme, dans l'espace comme dans le temps. Et s'il est supérieur à l'esprit, c'est de la supériorité du « devoir social » sur la préoccupation du « développement individuel » ; de Mme de Chantal sur sa brillante petite-fille, ou de saint Vincent de Paul sur ce type d'intellectuel, et de névropathe, que fut René Descartes[1].

1. Il est curieux et instructif d'observer que, tandis qu'on a tant insisté sur les « hallucinations » de Pascal, on nous

« C'est ainsi que le principe positif, spontanément émané de la vie active et successivement étendu à toutes les parties du domaine spéculatif, se trouve, dans sa pleine maturité, inévitablement conduit... à embrasser aussi l'ensemble de la vie affective, *où il place uniquement le centre de la systématisation finale*[1] » ; et, de toutes les leçons

représente généralement Descartes comme un type et un modèle d'équilibre mental. Cependant, aucun homme ne fut plus singulier, pour ne pas dire plus bizarre, ni ne ressembla davantage à l'admirable et inquiétant portrait que nous en a laissé Franz Hals. L'expression en est étrange; on se demande si l'ironie ou l'effarement y domine ; et, dans cette figure de gentilhomme, si l'on ne craignait d'être mal compris, on dirait qu'il y a de l'oiseau de nuit. Nulle existence plus mélancolique et plus vagabonde que la sienne, *mœsta et errabunda*, ni plus assujettie au souci de sa santé, ni plus empressée de se soustraire aux obligations communes de l'humanité. Les autres hommes, et l'univers même, ne sont à Descartes qu'une occasion de penser. Ils travaillent pour lui, et il pense pour eux : c'est la fonction qu'il s'est donnée. Avec cela, l'orgueil le plus naïf et le plus entêté ; la plus entière confiance dans le pouvoir d'une méthode qui souvent n'en était pas une, mais plutôt une inspiration ou une « révélation » ; et le plus entier mépris de la contradiction. Si Pascal fut un « malade », Descartes en fut un autre. Pourquoi cependant ne nous le dit-on pas ? et tandis qu'on argue contre les *Pensées* de l'accident du pont de Neuilly ou du miracle de la sainte Epine, pourquoi, contre le *Discours de la méthode*, n'argue-t-on pas des « visions » de Francfort et du pèlerinage de Notre-Dame de Lorette ?

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 17.

d'Auguste Comte, je n'en sache guère de plus digne d'être retenue, ni qui soit plus féconde en heureuses conséquences, — à moins peut-être que ce ne soit sa théorie de l'*Inconnaissable*.

Je ne me rappelle pas qu'il l'ait lui-même assez nettement formulée nulle part. Mais elle est partout diffuse dans son *Système de Politique positive*; et, si l'on veut, après cela, que l'honneur de l'avoir énoncée le premier revienne à l'auteur des *Premiers Principes*, M. Herbert Spencer, ce sera donc une excellente occasion, après en avoir vu la déformation sous la plume de Littré, de voir ce que la doctrine du maître est devenue aux mains d'un disciple de génie.

Si nous avons en effet bien compris en quel sens le positivisme est une philosophie du « relatif », cette philosophie implique nécessairement une affirmation de l'« absolu ». « Dans l'affirmation même que toute connaissance proprement dite est relative, est impliquée l'affirmation qu'il existe un non-relatif... De la nécessité même de penser en relations, il résulte que le relatif lui-même est inconcevable s'il n'est pas en relation avec un non-relatif réel... À moins d'admettre un non-relatif réel, le relatif lui-même devient absolu, et nous accule à

la contradiction... Il nous est impossible de nous défaire de la conscience d'une réalité cachée derrière les apparences, et... de cette impossibilité résulte notre indéfectible croyance à cette réalité [1]. »

Ce « non-relatif », cet « absolu », cette « réalité cachée », c'est ce que nous nommons du nom d'*Inconnaissable*. Si nous nous contentions, comme la sophistique antique et le subjectivisme pur, de dire de nos connaissances qu'elles sont relatives à nous, nous ne dirions rien, et nous prendrions une tautologie ou une identité, — A est A, — pour une explication. Si nous n'entendions la relativité que des rapports de nos connaissances et du système lié qu'elles forment entre elles, sans avoir d'ailleurs égard à l'arrière-fond que ces rapports manifestent, nous dirions déjà quelque chose de plus. Mais, dès que nous croyons à l'objectivité de la science, — et nous avons vu que nous ne pouvions pas n'y pas croire, — nous affirmons l'existence de l'*Inconnaissable*. Il n'est plus alors question que de savoir ce que c'est que cet *Inconnaissable*, et si peut-être, au cas où la science viendrait à

1. Herbert Spencer : *Premiers Principes*, traduction française, p. 85.

nous manquer ici, nous n'avons pas cependant quelque autre moyen de l'atteindre.

Je n'examine point aujourd'hui la question. Mais je ne m'étonne pas qu'un certain positivisme, à la Littré, qui n'est que le faux nom du matérialisme, n'ait rien épargné pour se débarrasser de cet inconnaissable, et n'y veuille voir qu'un mot sous lequel nous nous déguiserions à nous-mêmes, en fait d'absolu, celui de notre ignorance. Ce « non-relatif » gêne les matérialistes, et ils ne veulent pas de cette « réalité cachée derrière les apparences ».

En revanche, ce que je ne comprends pas, c'est qu'un savant jésuite allemand, le P. Grüber, dans un gros livre qu'il a consacré à Auguste Comte et au positivisme[1], se soit acharné

1. R. P. Grüber, S. J. : *le Positivisme depuis Auguste Comte jusqu'à nos jours*, traduction française de l'abbé Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1899.

Je m'attends, là-dessus, que le bon P. Grüber, s'il ne m'accuse pas d'être franc-maçon, me déclarera du moins digne de l'être ; et, de fait, ce qu'il trouve de plus monstrueux dans l'inconnaissable de Spencer, c'est d'être, comme il dit, « une idée de Dieu tout à fait appropriée aux besoins des francs-maçons ». Mais, s'il avait raison, nous serait-il donc indifférent que les francs-maçons eussent besoin d' « une idée de Dieu » ?... et la vérité cesserait-elle d'être la vérité parce qu'ils la reconnaîtraient ? et nous,

à « démontrer », sans y réussir d'ailleurs, que l'inconnaissable d'Herbert Spencer, n'était — ce sont ses mots — qu'une pure « monstruosité ».

devrions-nous l'abandonner pour cela ? Je ne vois pas pourquoi les francs-maçons n'auraient pas de Dieu une « idée » d'ailleurs très incomplète, et surtout équivoque, mais une « idée » pourtant, qui serait toujours quelque « idée » de Dieu, telle que les païens, par exemple, pouvaient s'en former une ! *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit.* Ce Dieu de la raison — tel que le définit ou l'affirme en ces termes le concile du Vatican — diffère-t-il beaucoup de celui des rationalistes ou des francs-maçons, du Dieu de Voltaire ou du Dieu de Rousseau ? Mais le P. Grüber, comme beaucoup de théologiens, de philosophes, et même de « francs-maçons », ne regarde pas tant aux doctrines qu'à ceux qui les professent, et ce sont surtout les intentions qu'il juge. « Un professeur libre de l'Université de Bruxelles, écrit-il au même endroit, F.·. Goblet d'Alviella, « Souverain grand inspecteur général... », a déclaré, dans plusieurs réunions de francs-maçons... que l' « Inconnaissable de Spencer est l'idée la plus propre à représenter le Dieu des francs-maçons » ; et, comme le P. Grüber n'a point de doute sur les intentions du F.·. Goblet d'Alviella « bien connu par son radicalisme religieux », c'en est assez pour qu'il se défie de cet « inconnaissable ». Nous voudrions d'autres raisons ; et, en attendant que le P. Grüber les produise, nous persistons, nous, à croire — et tout ce volume est un effort pour le démontrer — que ni les intentions du F.·. Goblet d'Alviella, ni celles de Spencer, ni celles mêmes d'Auguste Comte ne sauraient suffire à détruire ce qu'il y a de vérité dans quelques-unes de leurs affirmations.

Mais un de ses arguments m'a surtout paru bien étrange. « Qu'est-ce, dit-il, qu'un inconnaissable dont quelques fragments, de loin en loin, viendraient à notre connaissance ? » En vérité, mon révérend Père ! et pourquoi ne serait-ce pas le « Dieu caché » de l'Écriture ? ou le « Dieu inconnu » de saint Paul ? Est-ce que nous connaissons tous les attributs de Dieu ? de ce que nous ne les connaissons pas tous, est-ce une raison de conclure que nous n'en connaissons aucun ? et si nous en connaissons un, cesse-t-il pour cela d'être un attribut de l'inconnaissable ? On « démontrerait », par ce beau raisonnement, que, si nous ne connaissons pas le tout d'une chose, nous n'en connaissons rien, et cela est vrai, métaphysiquement ou logiquement, mais cela ne l'est pas, en pratique ou en fait. A vrai dire, l'inconnaissable du positivisme se communique à nous par quelques-unes de ses modalités, comme le « Dieu caché » par quelques-unes de ses manifestations. *Enarrant cœli gloriam Dei :* l'inconnaissable se prouve en se manifestant dans la catégorie de la relation, je serais presque tenté de dire : « en y tombant » ; et voilà, grâce à la science elle-même, la porte rouverte non seulement à la métaphysique, mais à la théologie.

Car il importe peu de quelle manière on essaye maintenant de se représenter cet inconnaissable, ou même, avec l'agnosticisme, que l'on n'essaye pas de se le représenter du tout ! Ne confondons pas les problèmes. Tout ce que je veux constater ici, c'est que la théorie de l'inconnaissable donne, comment dirai-je ? une base ou un fondement scientifique à la religion. Le dernier terme du « relativisme » est de reconnaître et d'affirmer la nécessité logique de l' « absolu » qui le conditionne : voilà ce qui est inattendu, et voilà ce qui est important ! Une doctrine qui ne s'était proposé rien de plus essentiel que de ruiner l'affirmation de l'absolu, la ramène. Elle se couronne par l'affirmation de tout ce qu'elle avait prétendu renverser. Nous retrouvons Dieu au terme de la tentative la plus consciencieuse et la plus laborieuse que l'on eût entreprise pour essayer de s'en passer. Et, par hasard, au cours de ce long effort, la tentative s'est-elle contredite ? la méthode s'est-elle démentie ? Non ! J'ai tâché de prouver qu'au contraire, ni l'une ni l'autre n'avaient cessé d'être conformes à elles-mêmes. C'est Auguste Comte, c'est Herbert Spencer qui ont bien raisonné. Ce sont les autres qui ont trahi la doctrine, quand ils ont eu

cessé d'y trouver la satisfaction des préjugés qui les y avait d'abord convertis. Et ils auront beau dire ! Après la reconnaissance de l'inconnaissable, c'est encore Auguste Comte qui avait raison quand il a compris que la dernière conclusion du positivisme était l'établissement d'une religion [1].

A la vérité, cette religion, telle qu'il l'a conçue, n'en est pas une, si — comme nous le croyons et comme l'a toujours cru l'humanité, même polythéiste ou fétichiste — toute religion est essentiellement une affirmation du Dieu personnel, et de la nature des rapports que nous entretenons avec lui. Comte l'a bien senti lui-même, et sans doute ce n'est pas pour une autre raison qu'à cette humanité collective, dont il a fait l'objet du culte positiviste, il a imposé ce nom de « Grand Être » qui lui a permis, aussi souvent qu'il en parlait, de la personnifier. Mais, si la religion du « Grand Être » n'est pas une « théologie », du moins est-elle une « sociologie » ; et cela est considérable !

Ils sont nombreux aujourd'hui, ceux qui vont répétant que la religion n'est qu'une « affaire in-

1. Voyez plus loin le chapitre intitulé : *la Religion comme sociologie*.

dividuelle » ; et, s'ils entendent par là qu'aucune autorité de ce monde n'a sur nos croyances de droit de contrainte ou de coercition, ils ont raison ! L'ont-ils encore, s'ils veulent dire que nos croyances ne regardent que nous ? Au moins n'est-ce pas l'avis de ceux qui en éprouvent l'intolérance, quand elles se font persécutrices. On pourrait prouver que les croyances de nos francs-maçons intéressent au premier chef tous ceux qui ne les partagent pas. Mais si l'on veut dire que l'accomplissement de l'obligation religieuse ne s'étend pas au delà de la pratique des vertus personnelles, on ne saurait se tromper davantage sur le propre de toute religion ; et c'est ce que Comte a très clairement vu.

Il l'a même si bien vu que c'est ce qu'il reproche au catholicisme. « En célébrant dignement les mérites et les bienfaits du catholicisme, dit-il, l'ensemble du culte positiviste fera nettement apprécier combien l'unité fondée sur l'amour de l'humanité surpasse, à tous égards, celle que comportait l'amour de Dieu. » Et plus loin : « Le principe catholique ne s'adapta jamais à la direction sociale que tenta de lui imprimer *l'admirable persévérance du sacerdoce*[1]. » Sur

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 351.

quoi, peut-être, il eût pu réfléchir que le vrai principe du catholicisme, c'est précisément celui que « l'admirable persévérance du sacerdoce » a tenté d'imposer à « la direction sociale[1] », et que, contre un principe, on ne prouve rien en constatant qu'il n'a pas encore produit toutes ses conséquences. Les principes sont hors du temps, mais ils ne se réalisent pourtant que dans le temps, et par le moyen de la durée... Mais, oserai-je dire, en attendant, que si quelques catholiques, et notamment quelques démocrates chrétiens, veulent bien chercher dans le *Système de Politique positive* une démonstration de la religion comme sociologie, ils l'y trouveront ? et qu'ils pourront hardiment s'en servir ? et que, cette sociologie, s'ils veulent bien la sauver du naufrage de la religion du « Grand Être », ce n'est

1. Je veux dire que, s'il s'agit de reconnaître et de définir l'essence du christianisme ou du catholicisme, il n'y en a pas d'autre moyen que de la voir précisément dans « l'admirable persévérance du sacerdoce ». Le reste n'est qu'un effet de la faiblesse humaine. La majorité des catholiques, l'opinion catholique, l'action catholique, la civilisation qui se disait catholique ne s'adaptèrent peut-être jamais à la « direction sociale » que voulait leur imprimer « l'admirable persévérance du sacerdoce » ; mais le « principe catholique » est précisément dans le sacerdoce ou dans l'Eglise, et même il n'est que là.

pas seulement la mémoire d'Auguste Comte qui en aura profité ?

Ils pourront encore lui emprunter les arguments qu'il a fait valoir en faveur de l'indissolubilité du mariage, ou ce qu'il a dit de l'importance de la morale dans l'éducation. « L'efficacité didactique du sentiment a été jusqu'ici ignorée parce que la culture de l'esprit coïncidait, depuis la fin du moyen âge, avec l'inertie du cœur. Mais la subordination continue, à la fois spontanée et systématique, de l'intelligence à la sociabilité, qui constitue le caractère principal du positivisme, est aussi féconde en propriétés morales qu'en avantages théoriques[1]. » Ils méditeront sa théorie de la séparation des pouvoirs, qui ne sont pas, à la vérité, l'exécutif et le législatif, mais le spirituel et le temporel. Au paradoxe individualiste, qui est « que nos droits n'ont de limites que celles de notre puissance », ils opposeront la vérité sociale, qui est que « nul ne possède d'autre droit que celui de faire son devoir[2] ». Et s'ils trouvent avec nous qu'ici Comte va peut-être un peu loin ; s'ils n'admettent pas aisément avec lui que, « dans l'état

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 179.
2. *Ibid.*, p. 361.

positif, l'idée de *droit* disparaît irrévocablement », ils feront attention que le même Comte en a donné la raison quand il a dit « qu'il ne peut exister de vrais droits qu'autant que les pouvoirs réguliers émanent de volontés surnaturelles » ; — et ils l'en croiront, je pense, volontiers. Stuart Mill écrivait, il y a déjà longtemps : « M. Comte est accoutumé à tirer de la discipline catholique la plupart de ses idées de culture morale. » Comment en serait-il autrement, si le fondateur du positivisme n'a jamais caché ce qu'il devait, par exemple, à Joseph de Maistre ? et nous, à notre tour, ce qu'il en a tiré, pourquoi ne le reprendrions-nous pas dans le positivisme ?

IV

L'UTILISATION DU POSITIVISME

Que si, cependant, — comme il faut tout prévoir, — on nous demandait de quel droit nous faisons un choix parmi les conclusions d'Auguste Comte, retenant les unes, rejetant les autres, et mutilant ainsi l'expression de sa pensée, nous pourrions répondre d'abord, du droit que Littré, son disciple, s'est attribué d'en faire autant, et de ne garder du « positivisme », pour s'en porter le propagateur, que ce qui convenait à sa manière de penser. En quoi, d'ailleurs, nous serions intellectuellement plus honnêtes que lui, puisque enfin nous ne nous donnons pas comme positiviste, et qu'en reprenant notre bien, pour ainsi parler, dans l'œuvre d'Auguste Comte, nous n'essayons de faire croire à personne que nous en sommes les continuateurs. Il serait vraiment plaisant que le droit, si c'en est un, de défigurer la physionomie d'un système n'appartînt qu'à ceux qui commencent par s'en constituer les défenseurs ; et plus plaisant encore que, pour ne partager pas *toutes* les opinions d'un maître, on fût destitué du droit

d'en approuver *aucune*. Heureusement que la vérité scientifique ou philosophique n'a été donnée en propriété ou en monopole à personne, non pas même aux philosophes ni aux académies[1] ; et, puisque aussi bien nous savons qu'elle est souvent mêlée d'erreur, ou, comme les métaux précieux, engagée dans une gangue dont on ne saurait l'isoler que par un traitement énergique, nous avons le droit de la traiter, nous aussi, par le fer et le feu.

C'est une superstition, trop commune aujourd'hui, que de considérer les systèmes philosophiques — celui de Comte, ou celui de Kant, ou celui de Spinosa — comme des systèmes clos, dont toutes les parties se tiennent, sont « causantes et causées », se supposent réciproquement, s'entraînent et se commandent. Ni la logique des hommes n'a tant de rigueur, ni la pensée tant de cohérence. Sans compter que, si quelques systèmes sont nés pour ainsi dire tout entiers,

1. Elle ne l'a pas été donnée non plus à de certains théologiens, qui oublient qu'en dehors des vérités expressément révélées, des décisions conciliaires, et des interprétations pontificales, — dont leurs dissertations ne sont, ou ne devraient être, après tout, que le commentaire perpétuel, — leur théologie ne vaut, comme la philosophie de Comte ou de Kant, que ce qu'ils valent eux-mêmes.

et, d'abord, ont surgi tout armés du cerveau de leur inventeur, la plupart sont au contraire l'œuvre d'une formation successive ou évolutive; et, en parlant d'Auguste Comte, c'est le cas de nous en souvenir.

De bons juges ont même soutenu qu'en passant « de la considération des choses inorganiques à celles de l'ordre vital », Auguste Comte aurait vu « s'ouvrir devant lui une voie toute nouvelle, qui devait le mener à un point de vue entièrement opposé à celui où il s'était placé d'abord, et de son matérialisme géométrique le faire passer par degrés à une sorte de mysticisme [1] ». C'est un peu trop dire, à notre sens, et l'opposition n'est pas si diamétrale. Il faut nous rappeler que le premier *Système de Politique positive*, qui est de 1824, a précédé le *Cours de Philosophie positive*, 1830-1842, et qu'en reprenant ce titre en 1851, Comte a eu l'intention déclarée de « mettre en lumière la pleine homogénéité d'une longue carrière systématique, où, dès l'ouverture, le but était signalé [2] ». Les moyens mêmes dont il a successivement usé pour atteindre ce but n'ont

1. F. Ravaisson : *Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 71.

2. *Système de Politique positive*, t. I, *Préface*, p. 1.

pas sensiblement varié. Mais ils se sont développés, ils se sont enrichis du résultat de ses méditations, des acquisitions de son expérience, du progrès même de son esprit ; et l'obligation s'est imposée naturellement à lui d'élargir ses conclusions. C'est ce qui fait qu'à notre tour, nous en pouvons prendre et laisser, comme on dit. Nous en avons même plus que le droit, nous en avons le devoir, si nous sommes fidèles à sa méthode ; s'il n'a certainement pas cru lui-même que sa doctrine dût devenir étrangère au progrès dont il en avait fait l'instrument ; et si plus de cinquante ans se sont écoulés depuis lors. Laissons la « reconstitution » des systèmes « aux professeurs de philosophie » ; c'est proprement le domaine et l'objet de leur érudition rétrograde [1] ; et, sous le

1. Quelques philosophes m'ont amèrement reproché cette expression d'« érudition rétrograde » ; et, cependant de quel autre nom voudraient-ils que l'on nommât cette sorte d'érudition qui s'attache à reconstituer dans son intégrité des choses aussi mortes que la « Politique » de Platon ou la « Métaphysique » d'Aristote ? Ce qui est mort est mort ! La vraie pensée d'Aristote ou de Platon, je dis telle qu'ils l'ont eux-mêmes pensée, n'est affaire que de curiosité pure. La seule chose qui nous intéresse, ou qui doive nous intéresser, comme étant la seule qui importe, c'est de savoir s'il y a quelque chose de « vivant » ou d'« actuel » dans les rêveries de ces « philosophes ». Leurs systèmes sont faux comme systèmes, puisqu'ils sont deux, et plus faux encore,

nom de tradition, sachons ne retenir du passé que ce qui en est actuellement et manifestement vivant.

Tout ce qu'alors on pourra justement exiger de nous, c'est que, conforme dans ses grandes lignes à l'œuvre d'Auguste Comte, l'interprétation que nous en donnons, ou, pour mieux dire, l' « extrait » que nous en faisons, offre un certain degré de cohérence et de logique.

Nous avons essayé de répondre à cette exigence. Supposé qu'avec Auguste Comte nous ayons donc eu raison de voir où nous l'avons vue, dans la transformation des « questions morales » en « questions sociales », la grande erreur, l'erreur

si je l'ose dire, de la fausseté successive de tous ceux que depuis deux mille ans on a, l'un après l'autre, inventés contre les leurs, et les uns contre les autres. Bornons-nous donc à en dégager ce qu'ils contiennent de vérité. Et d'ailleurs, pour y réussir, efforçons-nous de « reconstituer » le système dans son intégrité, mais n'attachons pas d'intérêt à cette « reconstitution » comme telle et en elle-même. Elle n'est et ne doit être uniquement qu'un moyen. Mais la plupart de ceux qui s'y appliquent y voient tout autre chose. Afin de mieux comprendre Aristote ou Platon, ils essayent, comme ils disent, de se faire leurs contemporains, et leur triomphe, au vingtième siècle, serait de penser au nom d'Aristote ou de Platon *comme si rien ne s'était passé* depuis Platon et depuis Aristote. C'est ce que je leur demande la permission de trouver un peu « rétrograde »; et on peut concevoir un autre emploi de l'érudition.

mère et maîtresse de la philosophie du dix-huitième siècle (voilà pour la partie critique) ; est-il vrai qu'on ne puisse travailler utilement à la correction de l'erreur qu'en s'attaquant au subjectivisme (voilà pour la méthode) ? et reconnaît-on enfin que, si le remède se trouve quelque part, c'est dans la subordination de l'autorité scientifique aux prescriptions de la morale (voilà pour la partie constructive) ? Il n'en faut vraiment pas davantage ! Et peu importe, après cela, — ou même pas du tout, — que nous acceptions ou que nous rejetions le « calendrier positiviste » et la « religion du Grand Être » !

Nous revenons donc à l' « éclectisme » ? Si l'on le veut ; mais non pas sans faire observer qu'il y a plusieurs sortes d'éclectisme, dont la pire, qui fut celle de Victor Cousin, consiste à choisir dans les doctrines, ou entre les doctrines, au titre et du droit du « bon sens » ou du « sens commun ». Le bon sens, ou sens commun, n'est guère moins incompétent en matière d'histoire ou de philosophie que de science, et surtout, si l'on fait attention qu'il n'est ordinairement que le prête-nom du « sens individuel ». Une autre manière d' « éclectisme » est de ne choisir dans les doctrines que ce qui s'accorde,

ou qu'on croit qui s'accorde ensemble ; et ceci, c'est mettre la vérité sous la garantie d'une logique dont la rigueur ne prouve assez souvent qu'elle-même. Il y a certainement une logique dans les choses, mais il est moins certain que notre logique, à nous, la reproduise toujours, et « ni la contradiction n'est toujours marque d'erreur, ni l'incontradiction ne l'est de vérité ». C'est le mot si profond de Pascal. J'en lisais dernièrement, sous la plume de Nietzsche, cette traduction irrespectueuse : « Un penseur est un homme qui s'entend à prendre les choses d'une manière plus simple qu'elles ne le sont. » La boutade n'est que trop vraie de beaucoup de logiciens ! Mais on peut enfin choisir au nom de quelques principes dont on se tient pour assuré ; qui deviennent alors les juges impersonnels et désintéressés des théories entre lesquelles il s'agit de choisir ; qui en décèlent automatiquement la valeur ou l'insuffisance, à la façon de ces « réactifs » qui font apparaître en chimie les éléments d'une combinaison. Les théories ne valent en ce cas que par leur rapport avec ces principes, et, aucune intervention ne s'y mêlant de notre part, le discernement s'opère de lui-même. C'est la méthode que nous nous sommes

proposé de suivre dans ce court essai sur « l'utilisation du positivisme » ; et le principe qui nous guidera peut être formulé de la sorte : « Il n'y a pas de question sociale qui ne soit dans son fond une question religieuse. »

II

L'UTILISATION DU POSITIVISME

L'UTILISATION DU POSITIVISME

CHAPITRE PREMIER

L'ERREUR DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE

Quand je dis : « l'erreur du dix-huitième siècle », il en a certes commis plus d'une, dont nous portons encore la peine, et qu'il y a lieu de craindre que l'avenir ne répare jamais. Dans l'histoire des peuples, comme dans l'histoire des individus, il y a des erreurs irréparables, et ce ne sont toujours ni les plus apparentes ni celles qu'on se reproche le plus : il arrive même quelquefois que l'on s'en fasse gloire ! Mais l'erreur que je veux dire, et que je considère comme l'une des plus graves, — parce qu'après les avoir engendrées, c'est elle qui commande encore la plupart des autres, — est celle qu'Auguste Comte a dénoncée jadis, dans un passage de son *Cours de Philosophie positive* ; que je n'ai

qu'indiquée plus haut [1], et dont il s'agit ici de mettre l'importance en lumière.

Il y a en effet plus de choses qu'on ne le croit dans la philosophie d'Auguste Comte; il y a surtout plus de lecture, plus d'érudition, plus de connaissances précises et concrètes, que n'y en ont su discerner ou signaler quelques-uns de ses critiques. « M. Comte n'a rien entendu aux sciences de l'humanité, parce qu'il n'était pas philologue [2] » : c'est une phrase mémorable d'Ernest Renan, lequel faisait infiniment moins de cas de « M. Comte » que de Victor Cousin. Je voudrais montrer ce qu'il y a d'injuste ou de superficiel dans ce jugement ; et, pour le montrer d'une manière qui n'ait rien de philologique, je voudrais montrer de quelle vive lumière les affirmations générales et prétendues *a priori* du philosophe éclairent dans leurs profondeurs quelques-unes des réalités les plus particulières et les plus précises de l'histoire des idées.

1. Voyez ci-dessus, p. 6.
2. Ernest Renan : *l'Avenir de la science*, p. 151.

I

LA TRANSFORMATION DE LA QUESTION MORALE EN QUESTION SOCIALE

Si l'erreur du dix-huitième siècle, traduite ou transposée dans la langue de nos jours, consiste essentiellement à croire que « la question morale est une question sociale », une des premières expressions très nettes que j'en trouve est celle qu'en a donnée Vauvenargues, en 1746, dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*. « Afin, dit-il, qu'une chose soit regardée comme un bien par toute la société, il faut qu'elle tende à l'avantage de toute la société, et afin qu'on la regarde comme un mal, il faut qu'elle tende à sa ruine » ; et, ceci, nous le lui accordons volontiers. Mais il ajoute aussitôt : « Voilà le grand caractère du bien et du mal moral ! » et j'estime pour ma part qu'il n'y a rien de plus faux ; et je dis qu'en 1746 rien n'était plus contraire à tout ce qu'on avait enseigné jusqu'alors [1].

1. Je crois devoir transcrire ici tout le passage de Vauvenargues :

« Ce qui n'est bien ou mal qu'à un particulier et qui

La même idée se précise dans le livre fameux d'Helvétius. « Le bon, l'innocent Helvétius » — comme l'appelle quelque part Voltaire — n'est sans doute qu'un philosophe de boudoir ou d'alcôve, et le succès scandaleux de son livre *De l'Esprit*, en 1758, l'a lui-même étonné. Cet ancien fermier général ne croyait pas avoir dit tant de choses ! ni surtout d'aussi fortes ! et de portée si lointaine ! Il les a pourtant dites, innocemment ou non, et l'effet de son livre a été considérable. « Les vices d'un peuple sont toujours

peut être le contraire à l'égard du reste des hommes, ne peut être regardé en général comme un mal ou comme un bien.

« Afin qu'une chose soit regardée comme un bien par toute la société, il faut qu'elle tende à l'avantage de toute la société ; et afin qu'on la regarde comme un mal, il faut qu'elle tende à sa ruine. *Voilà le grand caractère du bien et du mal.*

« Les hommes étant imparfaits, n'ont pu se suffire à eux-mêmes : de là la nécessité de former des sociétés. Qui dit une société, dit un corps qui subsiste par l'union de divers membres, ce qui confond l'intérêt particulier dans l'intérêt général : *c'est là le fondement de toute la morale.* » (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, liv. III.)

On n'a pas assez remarqué la ressemblance de ce passage, comme aussi bien de la morale de Vauvenargues en général, avec la morale de Rousseau, et par conséquent avec celle de Kant. Mais que resterait-il de Kant, si l'on commençait par en ôter tout ce qu'il doit à nos « philosophes » du dix-huitième siècle ?

cachés au fond de sa législation... On ne peut se flatter de faire aucun changement dans les idées d'un peuple qu'après en avoir fait dans sa législation, et c'est par la réforme des lois qu'il faut commencer la réforme des mœurs... C'est uniquement par de bonnes lois qu'on peut former les hommes vertueux [1]... » Toutes ces maximes révolutionnaires, jetées par Helvétius dans la circulation, sont devenues presque banales, et, en vérité, je crains ici que plus d'un lecteur ne soit tenté de les trouver inoffensives. Mais on verra plus loin quel en est le danger, quand on verra quelques-unes des conséquences qu'Helvétius en a tirées.

Diderot, dans son *Supplément au voyage de Bougainville,* — qui est le plus déshabillé de ses écrits posthumes, — n'en a pas tiré de moins surprenantes, ni de moins monstrueuses. Aussi bien avait-il collaboré au livre *De l'Esprit.* Il est également pour quelque chose dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité.*

Et, après cela, si Jean-Jacques Rousseau, qu'un fond de calvinisme héréditaire a toujours plus ou moins empêché dans l'expression de ses paradoxes, est resté fort en deçà des Diderot et

1. Helvétius : *De l'Esprit, passim.*

des Helvétius, il n'en partage pas moins leurs principes et leur commune erreur. Entre tant de preuves qu'on en pourrait produire, bornons-nous à cet endroit de *la Nouvelle Héloïse* : « Tout concourt au bien commun dans le système universel ; tout homme a sa place assignée dans le meilleur ordre de choses ; il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre. » On ne saurait dire, je pense, plus clairement, que « la question morale est une question sociale » ; et en effet, en ce même endroit, c'est encore ce que Rousseau nous dit quand il écrit : « Il n'y a point de scélérat dont les penchants, mieux dirigés, n'eussent produit de grandes vertus [1]. »

Ces citations peuvent suffire. Qui voudrait y en ajouter d'autres, il n'aurait qu'à puiser dans les écrits de Morelly, de d'Holbach, de Mably, de Condorcet. Si différents qu'ils soient d'origine et de mœurs, grands seigneurs de lettres, comme Voltaire, plébéiens ombrageux et malades, comme Rousseau, laborieux et patients ouvriers de

1. *La Nouvelle Héloïse*, partie V, lettre 3. Il est dit encore au même endroit : « Tous les caractères sont bons et sains en eux-mêmes..., *tous les vices qu'on impute au naturel sont l'effet des mauvaises formes qu'il a reçues.* »

leur monument inachevé, comme l'auteur de l'*Esprit des lois*, ou improvisateurs désordonnés, à la manière de Diderot, nos philosophes du dix-huitième siècle sont tous tombés d'accord de ce point que, « si les lois sont bonnes, les mœurs seront bonnes, et elles seront mauvaises, si les lois sont mauvaises[1] ». Divisés en tout le reste, et non seulement divisés, mais ennemis, ne se souciant guère les uns des autres que pour se contredire, — Voltaire contre Montesquieu, Rousseau contre Voltaire, Diderot contre Rousseau, déistes contre athées, optimistes contre pessimistes, « économistes » contre « philosophes », — ils croient tous, ils sont tous convaincus que ce ne sont pas les mœurs qui font et qui défont les lois, mais au contraire les lois qui sont les ouvrières de la réformation ou de la transformation des mœurs.

Quid leges sine moribus? disait-on autrefois. Eux, viennent précisément enseigner que « la

1. *Supplément au voyage de Bougainville*, dans les *Œuvres de Diderot*, édition Assézat et Maurice Tourneux, t. II, p. 240, 241, 242.

Il est bon de faire observer — comme en général quand on cite Diderot — que le *Supplément au voyage de Bougainville* est posthume, et n'a paru pour la première fois qu'en 1796.

morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation ». Là est le mot d'ordre qu'ils acceptent tous ; et là le principe de leur action commune. Interrogez-les sur la bonté de la nature ou sur le pouvoir de l'éducation, sur la religion, sur le gouvernement, sur la monarchie, sur la république, ils se contrediront entre eux et au besoin avec eux-mêmes, comme des gens qui ne voient pas très clair ni très loin dans leur propre pensée. Remarquons même qu'à cet égard leur influence est un bel exemple du pouvoir des idées obscures sur les esprits des hommes ! Ils ne savent pas toujours ce qu'ils disent, et on ne les en écoute pas moins ! Mais demandez-leur s'il ne conviendrait pas de regarder nos actions, toutes nos actions, « comme indifférentes en elles-mêmes » ? s'il n'appartiendrait pas à l'État « de déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris » ? si le privilège et la fonction du législateur ne serait pas de « fixer l'instant où chaque action cesse d'être vertueuse et devient vicieuse [1] » ? Et leur réponse à tous sera la même. Oui, « la question morale est une question

1. Helvétius : *De l'Esprit*, discours II, chap. XVI : *Des moralistes hypocrites* ; et chap. XVII.

sociale ». Il n'y a pas de vertu ni de vice, mais des actions utiles ou avantageuses, et des actions nuisibles ou dommageables à la société. Sommes-nous bons? sommes-nous méchants? La raison et la nature sont-elles ou ne sont-elles pas les mêmes en chacun de nous? Jusqu'où va le pouvoir de l'éducation? Ce sont des questions intéressantes, sans aucun doute; mais, à l'application, la vérité est que « nous sommes des espèces de singes que l'on peut dresser à la raison comme à la folie[1] » ; et finalement tout dépend donc de la nature de ce « dressage ».

Ils sont d'ailleurs également unanimes à enseigner qu'on y procédera du dehors, comme on fait pour l'espèce des chiens ou celle des chevaux. De l'ordre physique ou naturel on déduira « l'ordre social », et, de « cet ordre social », à son tour, dirons-nous que l'on déduira « l'ordre moral » ? Non ! car on n'aura même pas besoin de le déduire. Il résultera du seul fonctionnement de l'ordre social; et les vertus, comme les prospérités, s'engendreront spontanément de sa seule réalisation : ce n'est même pas assez de dire « spontanément », et il faut dire : « automatiquement ».

1. Voltaire.

Ainsi définie, l'erreur n'est pas seulement l'erreur commune de tous nos philosophes, et de quelques-uns au moins de nos économistes ; elle est encore l'erreur intérieure, si je puis ainsi dire, qui corrompt ou qui vicie presque toutes leurs autres idées, en les exagérant d'abord en paradoxes, et de paradoxes en sophismes ; et, par exemple, c'est elle qu'on retrouve dans les théories de Voltaire sur l' « universalité de la raison » ; — dans les déclamations de Diderot et de Rousseau « sur la bonté de la nature » ; — ou dans le paradoxe d'Helvétius sur « la toute-puissance de l'éducation ».

Je ne pense pas que personne ait jamais sérieusement nié le pouvoir de l'éducation, et, quelque idée que l'on s'en forme, soit qu'on la réduise, comme Voltaire, à une sorte de « dressage », ou qu'on la conçoive d'une façon, je ne dirai pas plus libérale et plus large, mais seulement plus humaine et plus respectueuse de notre commune dignité, ce pouvoir est énorme. L'exemple n'est pas plus contagieux, l'autorité n'est pas plus agissante : et, au fait, qu'est-ce que la pédagogie, sinon précisément l'heureuse combinaison de l'exemple et de l'autorité ? Cependant, et si grand que soit le pouvoir de l'éducation, il n'est pas

illimité. On ne peut pas raisonnablement soutenir, avec Helvétius, ni même sincèrement, « que tout homme médiocre, s'il eût été plus favorisé de la fortune..., eût été lui-même semblable aux grands hommes dont il est forcé d'admirer le génie [1] ». Les circonstances n'ont pas tant d'empire ! Le contraire serait même plus vrai, comme étant plus fréquent dans l'histoire; et, par exemple, l'éducation de Rousseau, faite sur les grands chemins ou dans les antichambres, au hasard de la rencontre, ne l'a pas empêché de s'élever fort au-dessus d'Helvétius. Mais où ce fermier général achève de passer tout à fait la mesure, c'est quand il dénonce dans la fausse persuasion que « le génie et la vertu sont de purs dons de la nature », le principal obstacle qui « s'oppose aux progrès de la science de l'éducation ».

Et d'où vient ici son erreur? Du désir, qu'il ne cache pas, d'étonner ou, au besoin, de scandaliser l'opinion, mais encore et surtout de ce qu'il ne voit dans l'homme, et de ce qu'il n'y veut voir, uniquement, que la créature de la société. « L'homme de génie, dira-t-il ailleurs, n'est que le produit des circonstances dans lesquelles il s'est trouvé. » Et, de peur qu'on ne se

1. Helvétius: *De l'Esprit*, discours III, chap. XXX, note *K*.

méprenne sur ce qu'il entend par « les circonstances », il ajoute : « C'est dans cette vue qu'examinant ce que pouvaient sur nous la nature et l'éducation, *je me suis aperçu que l'éducation nous faisait ce que nous sommes*[1]. »

La conséquence est évidente ! Si nous perfectionnons l'éducation, ce ne sera pas seulement la société, c'est l'homme lui-même, c'est l'espèce que nous perfectionnerons. La question pédagogique devient à son tour une question sociale. La diffusion des lumières, de la vertu, du bonheur n'est plus qu'une affaire de programmes. C'est à la société qu'il appartient, comme y étant sans doute la première intéressée, d'établir ces programmes. Ils seront tyranniques, mais ils seront « moraux », l'utilité sociale étant « le grand caractère du bien et du mal moral ». Et, grâce à cette erreur, c'est ainsi que la juste préoccupation du problème de l'éducation se changera en un souci de gouvernement, dont l'objet, quelle que soit la forme de ce gouvernement, sera toujours d'imposer et de maintenir son principe. Tout le pouvoir de l'éducation ne servira qu'à en fausser l'esprit,

1. *De l'Esprit*, discours III, chap. xxx, note *K*.

lequel est essentiellement de former, non des citoyens, mais des hommes. Le vice même, s'il est décrété — comme l'alcoolisme ou comme la prostitution — d'utilité publique, deviendra « moral » en devenant « légal » ; ou encore, d'une manière à la fois plus générale et plus moderne, on « moralisera » l'éducation en la « socialisant ».

La modernité de cette formule [1] aidera sans doute le lecteur à mesurer l'influence qu'exerce encore parmi nous la pensée d'Helvétius, et la gravité de l'erreur qui vicie ce que, d'ailleurs, on trouvera, chemin faisant, d'observations justes et vraies dans le livre *De l'Esprit* ; — et même sur l'article de l'éducation.

La même erreur ne vicie pas moins profondément les opinions de Diderot et de Rousseau sur « la bonté de la nature ». Car, après tout, de savoir, à la distance où nous sommes de nos origines, si l'homme de la nature est né bon ou

1. J'ai en effet à peine besoin de faire observer combien ces formules ressemblent à celles qui de nos jours gouvernent la pédagogie. Les grands écrivains ne sont pas toujours ceux qui agissent le plus profondément ; et, au contraire, on pourrait soutenir que, dans la formation de l'esprit de nos démocraties autoritaires, ni Voltaire, ni Rousseau, ni Montesquieu, ni Diderot n'ont exercé d'influence comparable à celle d'Helvétius.

méchant, c'est une question presque métaphysique, et, pour s'en convaincre, il suffit de remarquer que le citoyen de Genève lui-même, après avoir travaillé plus que personne à répandre cette idée de la bonté de la nature, n'en a pourtant tiré, dans son *Contrat social* ou dans ses *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, aucune application pratique.

Je la crois fausse, pour ma part; et, en fait, tout ce que nous savons des sauvages, du Canaque ou du nègre, comme aussi presque tout ce que nous voyons de l'enfant, la dément. *Malus puer robustus*... Livrée à elle-même, je veux dire abandonnée à l'impulsion de ses instincts; la nature humaine n'est pas bonne, *homo homini lupus*; et on ne saurait concevoir la morale que comme la subordination de cette nature à quelque chose qui la dépasse, qui la règle, et qui la juge. Que ce soit la conséquence d'une faute originelle, dont nous continuons de porter le poids, ou que ce soit un reste et comme une trace en nous de notre origine animale, il n'importe! mais aucun de nos instincts n'est « moralement » ni même peut-être « socialement » pur. La langue usuelle le dit très bien : c'est nous « abandonner » nous-mêmes, c'est trahir en

nous la cause de l'humanité, que de les suivre ; et je ne sache guère de vice ou de crime qui ne soit une conséquence de cet abandon.

On commet donc une première erreur, quand on enseigne avec Diderot « qu'il existait un homme naturel, au dedans duquel on a introduit un homme artificiel », et de là « une guerre civile qui dure toute la vie [1] ». Où est cet homme naturel ? En quel pays, ou en quel temps a-t-il vécu ? L'homme universel n'est qu'une abstraction des logiciens : l'homme de la nature n'est peut-être qu'une invention du libertinage. Mais, quand là-dessus on accuse « toutes les institutions civiles, politiques et religieuses » d'avoir déchaîné cette guerre civile, si c'est une seconde erreur, on voit qu'elle revient, par un nouveau détour, à celle que nous essayons de mettre en lumière.

Économique, si je puis ainsi dire, ou morale, toute notre misère, à en croire Diderot, ne procède que des institutions : « Examinez-les profondément et, je me trompe fort, ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu'une poignée de fripons se promettait

1. Diderot : *Supplément au voyage de Bougainville.*

de lui imposer[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que nous ne sommes mauvais que de ce que la civilisation a fait pour nous « moraliser » ? Renversons donc l'ordre accoutumé. Puisque ce sont les lois — toutes les lois, « politiques, civiles et religieuses » — qui nous ont fait ce que nous sommes, instituons d'autres lois, « qui ne seront que l'énonciation de la loi de nature ». Les moralistes sont les vrais corrupteurs de l'homme et de la société. Rétablissons contre eux l'homme naturel dans ses droits, lesquels n'ont de limite que dans les droits de la société. Il n'y a pas de questions morales, il n'y a que des questions sociales.

Tel est le résultat où aboutit la combinaison de l'idée de la bonté de la nature avec celle du pouvoir du législateur ; et ainsi, ce qui n'était qu'une théorie, je le répète, presque métaphysique, ou, dans la pensée de ceux qui l'ont professée les premiers, tout simplement antireligieuse, antichrétienne, renouvelée de l'antiquité pour faire échec à la doctrine du péché originel, aboutit, comme le paradoxe de « la toute-puissance de l'éducation », à une refonte

1. Diderot : *Supplément au voyage de Bougainville.*

entière de la morale par le moyen de la sociologie.

C'est d'une autre manière que l'idée se combine, dans l'esprit de Voltaire, avec sa théorie de l' « universalité de la raison ». Il y a, en effet, deux manières d'entendre l'universalité de la raison, dont la première consiste à croire, ou à feindre de croire, que l'étendue de la raison serait la même en tous les hommes, en tous les temps, sous toutes les latitudes ; et rien n'est moins conforme à l'observation la plus superficielle. Mais ce qui est vrai, c'est que les enseignements ou les révélations de la raison, dans la mesure où chacun de nous s'en trouve être capable, sont les mêmes pour tous les hommes. Ou, en d'autres termes, la géométrie d'Euclide ne saurait différer d'un homme à un autre homme ; mais il y a des hommes qui n'entendent rien à la géométrie d'Euclide ; et il y en a bien plus encore qui n'en soupçonnent pas l'existence.

L'erreur de Voltaire, et du rationalisme, est de n'avoir pas voulu prendre parti entre ces deux interprétations. « La multitude des bêtes brutes appelées *hommes*, — lisons-nous dans l'article *Homme* du *Dictionnaire philosophique*, — comparée avec le petit nombre de ceux qui

pensent, est au moins dans la proportion de cent à un chez beaucoup de nations » ; et Voltaire en conclut qu'il faut répandre les lumières, mais il lui paraît « essentiel » qu'il y ait tout de même des « gueux ignorants[1] ». Il sait parfaitement que les hommes diffèrent ; et « il appert, dit-il, par la comparaison du premier code chinois et du code hébraïque, *que les lois suivent assez les mœurs des gens qui les ont faites*. Si les vautours et les pigeons avaient des lois, elles seraient sans doutes différentes[2]. » Mais il n'en conclut pas moins « qu'il n'y a aucun bon code dans aucun pays » ; et, la cause en étant évidente, qui est « que les lois ont été faites à mesure, selon les temps, les lieux, les besoins », il propose donc d'en faire d'autres, qui ne tiendront compte, précisément, ni des besoins, ni

1. La phrase est célèbre ; on la lit dans une lettre de Voltaire à Damilaville, en date du 1er avril 1766 ; et les commentateurs ont vainement essayé d'en affaiblir la portée. Voltaire dit ce qu'il veut dire, et il sait parfaitement ce qu'il dit quand il lui paraît « essentiel qu'il y ait des gueux ignorans ». C'est le résumé de sa philosophie sociale. Mais, précisément, l'expression même en est la condamnation, si l'idéal social, tel que le conçoit Voltaire, et tel qu'il essaye, pour sa part, de le réaliser, a pour condition l'existence d'une foule de « gueux ignorants ».

2. *Dictionnaire philosophique.*

des temps, ni des lieux, ni des « mœurs », mais uniquement de la raison.

C'est qu'en effet la préoccupation sociale domine en lui toutes les autres : j'entends du moins quand il écrit. Si peu d'estime littéraire qu'il ait pour Helvétius, et quelque haine qu'il entretienne, le mot n'est pas trop fort, pour toutes les idées de Rousseau, parce qu'elles sont les idées de Rousseau, l'erreur commune est la plus forte; et son langage finit par devenir identique au leur. Les motifs ou les « considérants » diffèrent : le « dispositif » des conclusions est le même. « On ne peut trop répéter que tous les dogmes sont différents et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison[1]. » Quel est donc le problème, sinon de pénétrer de raison, pour ainsi dire, toutes les institutions politiques, civiles, religieuses ? et, encore une fois, puisque c'est l'affaire des lois, qui sont l'affaire du gouvernement, la question morale est donc une question sociale.

On remarquera, là-dessus, que, comme elle se retrouve au fond de toutes les autres, c'est encore et toujours cette erreur commune qui

1. *Dictionnaire philosophique.*

donne à notre littérature entière du dix-huitième siècle sa physionomie générale, originale, et distincte. La littérature du dix-septième siècle, considérée dans son ensemble, entre 1610 et 1720, est « psychologique et morale » ; la littérature du dix-huitième siècle est « sociale ». C'est ce qu'on a voulu dire quand on a fait observer qu'il y avait plus de connaissance de l'homme, et de la vie, — je ne dis pas dans les *Caractères* de La Bruyère ou dans les *Sermons* de Bourdaloue, — mais dans les *Mémoires* du moindre frondeur que dans les dix-sept in-folio de l'*Encyclopédie*.

Une autre comparaison n'est pas moins instructive à cet égard, et c'est celle que l'on pourrait faire, et que l'on n'a pas faite, entre la tragédie de Racine : *Bajazet*, par exemple, ou *Phèdre*, et la tragédie de Voltaire, sa *Zaïre*, ou son *Orphelin de la Chine* [1]. Le même changement

1. La différence consiste essentiellement en ceci que Bajazet, Roxane, Acomat, Atalide, sont des « caractères » ou des individus, particuliers, singuliers, uniques et complets en leur genre, tandis que Zaïre, Orosmane, Lusignan, Nerestan, sont des « types » ou, pour ainsi parler, des idées générales, des abstractions qu'on a revêtues d'un nom propre, mais qui n'en ont pas pour cela plus d'existence réelle. Une autre différence en résulte, qui est relative à la nature de l'intrigue, dont l'objet n'était, dans la tragédie

d'orientation explique la pauvreté de l'éloquence de la chaire au dix-huitième siècle. Il explique aussi le choix des sujets : l'*Esprit des lois*, l'*Essai sur les Mœurs, le Contrat social*. On ne s'intéresse plus désormais à l'individu qu'en fonction de la société, et en tant qu'être collectif. C'est également ce que Diderot veut dire, dans ses *Entretiens sur le Fils naturel*, quand il demande qu'on substitue, sur notre théâtre, la peinture des conditions à l'analyse des caractères. « C'est la condition, ses devoirs, ses avantages, ses embarras, qui doivent servir de base aux ouvrages... l'homme de lettres, le philosophe, le commerçant, le juge, l'avocat, le politique, le citoyen, le magistrat, le financier, le grand seigneur, l'intendant[1]... » Et, en effet, le « caractère », c'est l'homme moral, mais la « condition », c'est l'homme social. Le « caractère », c'est l'avare, c'est le jaloux, c'est le misanthrope,

de Racine, que de mettre en valeur l'originalité des caractères, tandis que dans la tragédie de Voltaire, il faut qu'elle ait son intérêt en soi, dans la complication de sa fable. Et, de ces deux différences, il en découle une troisième qui modifie la qualité du style, en opposant la généralité de la langue de Voltaire à la précision, à la propriété et à la « particularité » de celle de Racine.

1. *Entretiens sur le Fils naturel.*

c'est le glorieux, c'est l'envieux ; mais la « condition », c'est le commerçant ou le magistrat ; et notre « caractère » n'importe peut-être qu'à nous ou à nos proches, mais ce qui intéresse toute la société, c'est la manière dont nous remplissons notre « condition ». L'homme donc, en tant que déterminé, défini, et, je l'ose dire, « universalisé » par sa condition et par les rapports de sa condition avec les autres conditions, voilà le vrai sujet de l'observation du dix-huitième siècle. Et, aux environs de 1760, comme les économistes à leur tour ne l'envisagent plus qu'en tant que producteur et consommateur, les questions morales achèvent par eux de se transformer en questions sociales ; — et la physionomie de la littérature en est modifiée tout entière.

Si j'ai cru devoir insister sur ce point, c'est qu'en général on a omis de le faire, et, au contraire, on s'est efforcé de montrer que la philosophie du dix-huitième siècle était fille, et fille légitime, de l'esprit classique. Reconnaissons donc, en ce cas, que jamais fille ne ressembla moins à son père. De quelque manière que l'on définisse l'esprit classique, et que ce soit par le tour oratoire de ses œuvres, ou par

son goût des idées générales ; quelque trait que l'on en choisisse pour le caractériser, respect de la tradition ou défiance de ses propres forces, acceptation de la coutume ou superstition de l'antiquité, vous n'en trouverez presque pas un qui convienne aux philosophes du dix-huitième siècle. Leur originalité ne se manifeste que dans la mesure où ils se séparent de l'esprit classique, pour s'en porter les adversaires. Mais la séparation n'est nulle part plus profonde, ni l'opposition plus manifeste, que, précisément, dans la manière dont l'esprit classique et la philosophie du dix-huitième siècle ont conçu les rapports du « moral » et du « social ».

Si chacun de nous, dans la condition où le sort l'a placé, dans la sphère de son action naturelle, individuelle, familiale, professionnelle, ne se soucie d'abord et principalement que de faire tout son devoir, le « perfectionnement de la vie civile » en résultera de fait : voilà l'enseignement du dix-septième siècle et de l'esprit classique ; voilà ce qu'ont enseigné non seulement les Bossuet et les Bourdaloue dans leurs *Sermons*, mais un Molière même dans ses comédies, et un La Fontaine dans ses *Fables*. Mais, inversement, qu'aucun progrès ne se réalisera, si chacun de

nous, plus soucieux de ses droits que de ses devoirs, et plus curieux de critiquer la conduite des autres que de diriger la sienne, ne commence par appliquer ses loisirs, et bientôt son activité tout entière, à refondre pour sa part une morale dont les lois ne sont que l'expression tyrannique, tel est l'enseignement du dix-huitième siècle; et telle est bien la prédication, non seulement d'un Helvétius ou d'un Condorcet, mais d'un Diderot, d'un Rousseau, d'un Voltaire : je crains qu'on ne puisse ajouter d'un Montesquieu même. Je sais bien qu'il a écrit : « Si je pouvais faire en sorte que tout le monde ait de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois..., je me croirais le plus heureux des mortels [1]. » On ne voit pas toutefois qu'il y ait réussi, et la manière qu'il en a choisie n'était certes pas la meilleure. Autant ou plus qu'un autre, son livre a propagé l'erreur que nous essayons de définir et de préciser. Essayons maintenant, et après en avoir vu l'origine et le progrès, d'en suivre et d'en montrer quelques-unes des conséquences.

1. Montesquieu : *Esprit des lois*, *Préface*.

II

QUELQUES CONSÉQUENCES DE L'ERREUR

Ou plutôt, et pour le moment, il me suffira d'en indiquer la plus générale de toutes, celle dont on pourrait dire qu'elle résume ou qu'elle enveloppe les autres, et qui ne tend à rien moins qu'à la « dénaturation » ou à la négation même de l'idée de morale. Dire en effet de la « question morale » qu'elle n'est qu'une « question sociale », ce n'est pas seulement, comme on le croirait d'abord, subordonner, mais c'est sacrifier la première à la seconde, et, par suite, aussi souvent qu'il semblera qu'un conflit menace de s'élever entre elles, c'est dire, à proprement parler, que la question sociale importe uniquement, et que la question morale en soi n'existe pas.

Un mémorable exemple en est le chapitre, autrefois fameux, du livre *De l'Esprit*, où Helvétius a entrepris l'apologie de la prostitution : « Si l'on examine *politiquement* la conduite des femmes galantes, — y disait-il assez crûment, — on verra

que, blâmables à de certains égards, elles sont à d'autres fort utiles au public, et qu'elles font par exemple, de leurs richesses *un usage communément plus avantageux à l'État que les femmes les plus sages* [1]. » Diderot, lui, comme toujours va plus loin, et son imagination luxurieuse ne répugne pas à l'idée de la communauté des femmes, s'il en doit résulter, comme il l'espère, « un accroissement de population [2] ». Otez d'ailleurs ces préoccupations de polissonnerie qui sont, comme on le sait, l'un des caractères essentiels de la littérature du dix-huitième siècle, et peut-être, j'en ai peur, une des causes de sa popularité : il s'agit, dans le premier cas, de la question du « Luxe », et dans le second de celle de la « Population », questions « sociales » s'il en fut, questions « morales » en même temps ; — et vous voyez comment on les résout quand, au lieu de subordonner le « social » au « moral », c'est, au contraire, le « social » qu'on essaye de transformer en « moral ».

Je n'insiste pas sur ces contradictions, ou

1. Helvétius : *De l'Esprit*, discours II, chap. xv.

2. Diderot : *Supplément au voyage de Bougainville* : « On ne saurait croire combien l'idée de richesse particulière ou pratique, unie dans les têtes à l'idée de population, épure les mœurs sur ce point. »

ces oppositions. Elles sont nombreuses, et comment ne le seraient-elles pas, puisque, tous les jours, nous en voyons s'élever de nouvelles entre nos devoirs mêmes? A plus forte raison entre le social et le moral. Mais, les unes et les autres, il faudrait d'abord prouver que ce sont bien des oppositions, et c'est ce que n'ont fait ni les Diderot, ni les Helvétius. Le luxe n'a peut-être en soi rien d'immoral : il ne l'est, ou ne le devient, que par la manière dont on se le procure et surtout dont on en jouit. Je ne vois pas pourquoi des saints ne mangeraient pas dans des plats d'argent. Et pour la question de la population, les économistes eux-mêmes ne savent pas encore très bien ce qu'ils en doivent penser au point de vue « social [1] ». Aussi bien les faits sociaux se caractérisent-ils par leur complexité.

Admettons donc qu'un jour, quand une analyse plus subtile, et surtout plus exacte, aura débrouillé cette complexité ; quand une science, — est-ce une science? — qui n'en est encore qu'à ses premiers commencements, aura recon-

1. Un des livres les plus intéressants que l'on puisse consulter à ce sujet, et, naturellement, mis à part l'*Essai* classique de Malthus, est celui d'Arsène Dumont : *Dépopulation et civilisation. Etude démographique.* Paris, Lecrosnier et Babé, 1890.

nu son objet et trouvé sa méthode ; quand on aura surtout approfondi cette matière, plus neuve qu'on ne le croit, des rapports du moral et du social, admettons qu'il y ait rencontre ou coïncidence habituelle entre les exigences de l'« utilité sociale », et les « prescriptions de la morale ». Nous disons que, même en ce cas, si les exigences de l'utilité sociale sont évidemment changeantes, on n'y saurait donc subordonner la morale, qui n'est rien si elle n'est absolue.

Qu'est-ce que tout cela qui n'est pas éternel[1] ?

On ne peut concevoir la morale que sous la forme de l'éternité : *sub specie æternitatis.*

Je sais bien que c'est ce que l'on nie ! Mais, précisément, on ne le nie qu'en commençant par faire une confusion perpétuelle de la « morale » avec l'« histoire des mœurs ». On invoque la différence des temps, celle des races, la diversité des coutumes. On refait le chapitre de Montaigne ; on commente, à la lumière de l'anthropologie le mot de Pascal : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » ; on apporte à la discussion les usages des Indiens de l'Amazone ou des nègres de l'Afrique australe ! Et que croit-on avoir

1. Leconte de Lisle.

prouvé au bout de tout cela ? Que la morale varie d'âge en âge ? qu'elle se transforme ? et qu'elle se contredit ? Non ! mais on a prouvé tout simplement que son caractère d'éternité ne s'opposait pas plus à ses progrès que le caractère d'immutabilité des lois de la nature ne s'oppose à ceux de la science [1].

C'est une mauvaise plaisanterie que de dire que, selon les temps ou les lieux, les mêmes actions ont été diversement jugées : aucune

1. L'argument qu'on oppose au paradoxe des « variations de la morale » est ordinairement celui-ci, qu'encore que, d'un temps, ou d'une race, ou d'une religion à une autre, les préceptes se contredisent, toujours est-il qu'en les formulant on croit bien faire, et c'est toujours un « idéal » moral qu'il s'agit de réaliser. Je ne trouve pas l'argument décisif. Et, en effet, pourquoi toutes les religions, ou toutes les races, ou tous les temps n'ont-ils pas le même idéal moral ? Il n'y a qu'une réponse à la question ainsi posée, qui est que les religions ou les races n'ont pas le même idéal moral, parce qu'elles ne sont pas toutes parvenues au même degré de développement humain. On ne se fait pas des progrès de la science un argument contre l'immutabilité des lois de la nature, et on en conclut seulement que, d'une loi donnée, soit celle de la pesanteur, on n'avait pas encore, à un moment donné, entrevu toutes les conséquences. Pareillement en morale, ce n'est pas la loi qui change, mais l'application qu'il s'agit d'en faire à une situation nouvelle. Ni les plaisanteries de Montaigne, ni les paradoxes de Pascal lui-même ne tiennent contre ces deux principes.

morale n'a jamais fait l'apologie de l'adultère, ou du vol, ou du meurtre. Il y a mieux, et ceux qui parfois ont essayé de les excuser ne l'ont fait qu'au nom de l'utilité sociale, d'ailleurs mal entendue. *Salus populi suprema lex esto!* Mais ce ne sont pas ici les hommes politiques qu'il nous faut consulter, et ce ne sont pas non plus tant de philosophes dont l'intention n'a été si souvent que de nous étonner ou de nous scandaliser. Il faut de plus nous souvenir qu'à aucune époque de l'histoire de l'humanité, la « civilisation » et les « lumières » — que ce soient celles de la science ou de la religion — n'ont été partout également répandues. Il y a toujours eu des « barbares », et on en trouverait encore parmi nous. Et ce qu'il faut surtout bien voir et bien entendre, c'est que, les hommes étant des hommes, c'est-à-dire de pauvres êtres, dont la conduite incertaine dépend moins de leur volonté que de l'impulsion de leurs instincts ou de la contagion de l'exemple, l' « histoire de leurs mœurs » est une chose, et la « morale » en est une autre, qui juge la première, bien loin de s'y soumettre ou de pouvoir s'y subordonner.

On altère donc, ou plutôt on intervertit les rapports éternels des choses toutes les fois que

l'on subordonne la question morale à la question sociale. « Renversement du pour au contre », comme disait Pascal. De l'accessoire on fait le principal, et du contingent on fait le nécessaire. On attaque, ou plutôt on ruine la morale dans son principe même. De ce que le juste et l'utile coïncident quelquefois, on en conclut, avec une étrange légèreté, que le juste, c'est donc l'utile ; et, de ce que l'utile n'est pas toujours identique à lui-même, ni ne peut l'être, on en déduit que le juste est changeant comme lui. Justice hier, injustice aujourd'hui ! Les variations des mœurs en décident, et le caprice du législateur. La morale ainsi conçue se confond avec la politique. Elle est ce que Louis XIV, ou Robespierre, ou Napoléon ont décrété qu'elle serait. Ou, pour mieux dire, elle n'est plus elle, mais autre chose, et une chose à laquelle on ne sait le nom qu'il faut donner, jusqu'à ce qu'elle devienne son contraire, et que, comme on l'a vu trop souvent dans l'histoire, elle finisse par aboutir, sous prétexte d' « utilité » politique ou sociale, à la justification de toutes les tyrannies. S'il n'y a pas de paradoxe qui n'ait été soutenu par quelque philosophe que faisait délirer l'ivresse de la pensée pure, il n'y a pas d' « institution » politique ou

sociale, depuis l'esclavage ou la torture jusqu'à la prostitution, dont quelque homme d'État n'ait opposé la nécessité publique aux revendications de la morale.

Ce n'est pas seulement le principe de la morale que l'on ébranle, ou que l'on nie, quand on le subordonne à l'« utilité sociale », c'est encore l'éducation de la volonté que l'on fausse en la détournant de son principal objet. Prenons ici la volonté telle que l'entendent les déterministes, et supposons avec eux qu'il ne s'agisse, en fait d'éducation, que de substituer, à des mobiles instinctifs, des motifs raisonnés d'action. Encore faut-il savoir quels seront ces motifs, et, pour ainsi parler, de quelle source on les dérivera. On ne dresse pas — puisque *dressage* il y a — tous les chevaux ou tous les chiens de la même manière, et la manière de les dresser dépend du genre ou de la nature des services qu'on en prétend tirer.

Faisons encore une concession, et, quand on nous dit, comme aujourd'hui, que l'objet de l'éducation est de former des « citoyens », admettons que l'on soit parfaitement sincère. En fait, on ne songe guère à former que des électeurs ou des fonctionnaires ! Admettons

cependant qu'on ne l'ait pas voulu ; qu'on les ait formés et disciplinés, comme sans le savoir, et qu'on ne se soit proposé d'élever que des « citoyens ». Une conséquence en est résultée qui est, depuis tantôt cent cinquante ans, que l'on est « citoyen », pour ainsi dire, avant d'être « homme[1] » ; et, si c'est une autre manière de subordonner la question morale à la question sociale, voici l'un des effets que nous en pouvons voir.

Il n'est presque personne aujourd'hui qui n'impute au vice des institutions ce qu'en d'autres temps il eût considéré comme son erreur ou sa faute individuelle ; et tout le monde est en quelque sorte regardé par nous comme responsable et comme coupable de notre malheur ou de notre insuccès, excepté nous. Les exemples en abonderaient ! Nous faisons bien tout ce que nous faisons, et nous sommes toujours tout ce que nous devons être. — Si deux époux n'ont pas réussi à s'entendre en ménage, aucun d'eux ne s'en prend à lui-même, ni toujours à l'autre, mais à l'institution du mariage, qu'il déclare mal faite, et qu'il demande qu'on

1. On remarquera que c'est littéralement un « retour au paganisme ».

refasse pour lui. — Si des étrangers s'implantent dans nos colonies, et si nous sommes encombrés chez nous de non-valeurs intellectuelles, la faute n'est pas à notre amour un peu paresseux du coin de terre natal, ou au dévergondage de nos ambitions, mais à notre système d'instruction publique, et à nos « programmes d'enseignement », qu'on s'empresse donc de bouleverser. — S'il y a des pauvres parmi nous, aucun d'eux n'est la victime ou pour mieux dire la créature de sa propre imprévoyance, ni de sa prodigalité, ni de son incapacité, mais ce sont « les lois sociales » qui ne sont pas bonnes, et qu'il faut donc que l'on refonde, puisqu'elles l'ont empêché de faire fortune. — Si quelques « honnêtes gens » se sont laissé prendre aux filets de quelque gigantesque entreprise financière, ils n'en accusent jamais leur sottise, ou leur esprit de lucre et de cupidité, mais c'est le gouvernement qui ne les a pas avertis, et c'est de lui qu'ils attendent, par une protection plus efficace, des gains qui les consolent de leurs pertes. — Si nous sommes quelquefois malades, et même si nous mourons, ce n'est pas que nous soyons d'une petite santé, ni que nous ayons négligé quelque précaution, commis quel-

que excès ou quelque imprudence, mais nous ne connaissons pas assez les lois de l'« hygiène sociale » ; et nous demandons à l'Etat de nous les enseigner.

Sur quoi je ne prétends assurément ni qu'il n'y ait pas d'« hygiène sociale », ni que toutes les lois soient bien faites ! Je dis seulement qu'en nous déshabituant de chercher en nous-mêmes la cause de nos misères et de l'y trouver, nous nous déshabituons du sentiment de la responsabilité. Plus de contrainte ni d'effort ! Notre rôle à chacun n'est que de travailler au « développement de toutes nos puissances » ! Aucun besoin de distinguer entre elles ! C'est la loi qui s'en charge, la loi politique et sociale. Mais c'est ainsi que, perdant de vue son véritable objet, qui est sans doute la formation du caractère, l'éducation de la volonté n'aboutit finalement qu'au pire individualisme, et, de la théorie de l'utilité sociale s'engendre en chacun de nous, par une étrange contradiction, la funeste doctrine de la souveraineté du Moi.

En veut-on voir un bien curieux exemple ? Il est d'hier, et je l'emprunte à une discussion récente entre professeurs, sur ce que doit être

l' « instruction civique » dans nos écoles et dans nos lycées. Quelqu'un avait insinué que, peut-être, avant d'enseigner leurs « droits » à des enfants de douze ou quinze ans, serait-il sage de leur enseigner leurs « devoirs ». Quelle erreur ! lui a-t-on répondu. « En réalité, le devoir est la conséquence du droit ; *c'est à respecter le droit d'autrui que consiste le devoir* ; c'est en apprenant à connaître son droit qu'on apprend à connaître et à respecter ceux des autres. »

Je connaissais déjà cette autre formule, que « le mal est la douleur des autres » : celle-ci la complète et l'achève. Elles reviennent toutes les deux à dire que le domaine du bien et du mal n'est ni plus ni moins étendu que celui de l'hygiène sociale ou de l'utilité publique. Nous n'avons plus d'obligations qu'à l'égard les uns des autres ; et le « devoir » ou la « vertu » n'existent que dans la mesure où nous les consentons. Et ces leçons assez neuves forment-elles au moins des citoyens ? Je ne sais. Mais, qu'elles ne forment pas des hommes, c'est ce que j'ose bien affirmer, si, tandis qu'il s'évertue à la réforme des institutions ou des lois, chacun de nous oublie de se réformer soi-même, *nemo in sese tentat descendere* ; si la préoccupation d'un

prétendu bien public nous détourne systématiquement de l'observation, de la surveillance, de la discipline de nous-mêmes ; et si, tout ce que nous pouvons avoir d'énergie, nous ne sommes enfin formés qu'à le déployer contre les autres et jamais contre nous.

Tel est un autre effet de la subordination du « moral » au « social ». Il y va, comme nous le disions, de la saine et droite éducation de la volonté. Et, si nous montrons maintenant que cette subordination est l'un des grands obstacles que la morale rencontre nécessairement à son progrès, nous pourrons pour le moment nous en tenir à ces constatations.

Car, nous l'avons dit, et nous le répétons, l' « utilité sociale » est mobile et changeante par définition. Les mêmes institutions, les mêmes lois ne conviennent évidemment ni à tous les temps ni à tous les lieux, puisqu'elles en dépendent ; et le « moment » tout seul — je prends ici le mot dans son sens étymologique, *momentum*, *movimentum* — suffit pour modifier, à chaque instant du présent, la physionomie du passé. Mais il n'en est pas moins vrai que, si quelque chose d'humain tend de sa nature à s'immobiliser, c'est précisément ce que les

hommes ont une fois consacré sous le nom d' « utilité sociale ». Dans les dernières années du dix-huitième siècle, quand Beccaria, l'auteur du *Traité des Délits et des Peines*, s'éleva contre la torture, ce fut un grand scandale parmi nos jurisconsultes, et voici comment l'un d'eux entreprit de la justifier :

« On pourrait, dit-il, apporter bien des exemples où l'expérience a fait voir l'utilité de la torture, si cette utilité ne se trouvait pas d'ailleurs justifiée, et *par l'avantage particulier* pu'y trouve l'accusé lui-même en ce qu'on le rend par là juge dans sa propre cause ; et *par l'impossibilité* où on a été jusqu'ici d'y suppléer par quelque autre moyen aussi efficace, et sujet à moins d'inconvénients ; et *par l'ancienneté* et *l'universalité* de cet usage [1]. »

Cette apologie de la torture nous paraît aujourd'hui monstrueuse ? Mais qu'on y fasse bien attention ! Supposons qu'au lieu de la « torture », il s'agisse de l'« esclavage » ; et, jusque de nos jours, serons-nous embarrassés

1. Muyart de Vouglans : *les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*. Paris, Mérigot, Chapart et Morin, 1780, in-8. *Réfutation du Traité des Délits et des Peines*, p. 824.

de nommer des « intellectuels » qui n'en repousseraient pas l'idée, des Prévost-Paradol, des Renan, des Nietzsche [1], d'autres encore, tous ceux qui croient, dans le fond de leur cœur, que la foule n'est faite que pour servir de marchepied à l'élite : *humanum paucis vivit genus* ? Prenez encore les lois qui régissent la condition de la femme, le mariage, la famille, le régime de la propriété. Vous ne trouverez guère ni de temps ni de peuple où, si l'on ne les considère que du point de vue de l'utilité sociale, on ne les ait considérées et, à ce titre même, comme « intangibles ». Elles sont le fondement de l'ordre social, qui est censé reposer sur elles comme sur sa pierre d'angle. Proposer de les modifier, c'est s'exposer au reproche de conjuration contre le bien de l'Etat. Les lois même « économiques » participent de ce respect superstitieux [2]. On est un « mauvais citoyen » pour peu que l'on essaye

1. C'est ici la théorie du « Surhomme ». Nous pensons pour le vulgaire, et il travaille ou plutôt il peine pour nous. On prouve, il est vrai, là-dessus, que la « désintégration » qui résulte du travail intellectuel étant plus considérable que celle qui résulte du travail physique, ce sont les « beaux esprits » et les « philologues » qui sont donc les vrais « travailleurs ».

2. On devrait peut-être dire : « Les lois *surtout* économiques » ; et, en effet, c'est ce qu'on a vu pendant la pre-

d'en montrer l'injustice ; et un esprit public se forme, dont on pourrait dire, en vérité, que la vraie morale est la pire ennemie, puisqu'en effet son objet, à elle, n'est que d'améliorer ou de perfectionner, en les rapprochant de leur principe éternel, des institutions toujours imparfaites, et des lois toujours inspirées de la circonstance et de l'opportunité.

Oserons-nous dire à ce propos que, si ce n'est pas ici la seule explication que l'on puisse donner de la diffusion des doctrines socialistes en notre temps, c'en est bien une, et non pas la moindre ? Le socialisme, en un certain sens, n'est qu'une protestation de l'éternelle morale contre le plat utilitarisme du dix-huitième siècle ; et la pire erreur que l'on pourrait commettre aujourd'hui, la plus grosse de dangers pour l'avenir, serait de ne voir en lui qu'un déchaînement d'appétits vulgaires ou de passions haineuses. Je ne nie pas qu'il soit cela ! Mais je dis qu'il est autre chose. Il n'est que cela, — et même moins que cela, — pour la plupart de ceux qui s'en font un instrument de fortune

mière moitié ou les deux premiers tiers du dix-neuvième siècle. Lisez, à ce propos, le mémorable ouvrage de Thiers sur *la Propriété*.

politique. Mais il est autre chose, dans l'âme confuse, indistincte et tumultueuse des foules qui les suivent. N'essayons pas d'en préciser le « programme » : nous ne réussirions, dans le plan de la présente étude, qu'à brouiller toutes les idées. Il y a bien des formes du socialisme, et peut-être ne consiste-t-il essentiellement ni dans l'impôt progressif sur le revenu, ni même dans la « nationalisation des chemins de fer », ou dans la « municipalisation du service des eaux ». Mais, autant que le permettent les exigences de la vie sociale ou nationale, si le socialisme se propose de compenser ou de réparer l'« inégalité des conditions »; si ses revendications, justes ou non dans la forme, et en fait, se fondent sur un sentiment de la justice qui en explique l'impatience et l'âpreté ; si sa chimère est de vouloir réaliser sur terre un « idéal » dont il semble bien que l'homme ne se puisse approcher que lentement, et peut-être sans y pouvoir jamais atteindre, n'est-ce pas là précisément l'objet de la morale, et quels autres sentiments dira-t-on qu'elle essaye de graver dans les cœurs, ou d'imposer aux volontés? *Fiat justitia, pereat mundus !* Toute doctrine est socialiste qui n'admet pas que l'utilité sociale soit à elle-même son objet ou son

but; qui la subordonne à des exigences ou à des fins conçues comme plus hautes; qui travaille à établir par-dessus les intérêts matériels le triomphe de ces exigences. Et là même en est le danger, parce que, comme l'on dit, la justice n'est pas de ce monde, — l'humanité n'aurait pas eu besoin de s'en forger un autre ! — et tout ce que nous pouvons en réaliser ici-bas ne saurait s'y réaliser par la violence, même légale, encore moins par le fer et le feu, mais seulement à la longue, et en détail, pour ainsi dire, dans les cœurs, par le consentement des consciences et l'accord des volontés.

Sommes-nous donc amenés à cette conclusion qu'entre l'« utilité sociale » et l'« idéal moral » il n'y aurait pas de commune mesure? Je ne le crois pas et j'essayerai de le montrer dans la conclusion de ce livre. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que, de la subordination du « moral » au « social », s'engendre pour la morale une difficulté de progresser, qui équivaut tôt ou tard à une difficulté ou à une impossibilité de continuer d'être. Ce n'est jamais impunément que l'on inquiète les hommes sur leurs intérêts; mais, quand on leur a persuadé que leurs intérêts et la morale même ne faisaient

qu'un, c'est alors qu'ils deviennent terribles, et qu'ils traitent en « ennemis des hommes et des dieux » les moralistes naïfs qui s'efforcent de faire pénétrer, dans le train des choses humaines, un peu plus de justice, d'égalité, d'humanité. Ce sont pourtant ceux-ci qui ont raison ! L'erreur de la philosophie du dix-huitième siècle, en renversant les termes du problème, tel qu'il s'était posé jusqu'à elle, est d'avoir cru qu'elle le résolvait. De plus curieux examineront d'ailleurs si vraiment elle l'a cru, ou peut-être si les Voltaire, les Diderot, les Rousseau n'ont pas su ce qu'ils faisaient, et qu'en absorbant le « moral » dans le « social », ils contribuaient moins efficacement au progrès du second qu'ils n'aidaient à la dénaturation du premier [1].

1. C'est ce que pensaient les Pascal, les Bossuet et les Bourdaloue des « libertins » de leur temps, qu'ils accusaient systématiquement de ne se détacher de la religion que pour se soustraire aux prescriptions de la morale ; et ils avaient quelquefois raison. Nous avons, surtout en France, un besoin de mettre notre conduite d'accord avec nos principes, ou peut-être et plus exactement, nos principes avec notre conduite, qui nous fait sans doute honneur, mais qui n'a pas laissé de nous nuire en plus d'une occasion. Très français en cela, c'est ce qu'ont fait les Diderot et les Voltaire, non pas certes sans le savoir, mais peut-être en n'en mesurant pas les conséquences, et c'est une question qui vaudrait la peine d'être examinée.

III

COMMENT LE DÉVELOPPEMENT DE CES CONSÉQUENCES A ÉTÉ GÊNÉ PAR LA DIVISION DES PHILOSOPHES ET DES ÉCONOMISTES.

Si maintenant cette erreur, tout en produisant beaucoup de mal, n'en a pas engendré jusqu'ici davantage, on en peut donner des raisons, dont la première est celle-ci, que l'erreur n'a pu triompher, ni tout de suite, ni complètement, de la doctrine à laquelle elle s'opposait. C'est une loi de l'histoire des idées que la réaction, comme partout, y doive être, non pas égale, mais proportionnelle à l'action ; et, non seulement l'opinion que « les questions sociales sont des questions morales » était au début du dix-huitième siècle universellement répandue, mais elle avait pour elle, depuis quinze ou seize cents ans, la force et l'autorité d'une vérité reconnue. Point de doute à cet égard, ni même de divergence, et, pour ne pas remonter au delà du siècle précédent, nous l'avons dit, Pascal dans ses *Pen-*

sées, Bossuet dans ses *Sermons*, La Rochefoucauld dans ses *Maximes*, et La Bruyère dans ses *Caractères*, La Fontaine lui-même dans ses *Fables*, orateurs ou poètes, moralistes ou philosophes, tous, il n'avaient vu de moyen de « perfectionnement de la vie civile » que dans le perfectionnement des mœurs, et, par conséquent, dans l'universel et constant effort de chacun sur soi-même. C'est encore ici l'un des caractères essentiels de la littérature française du dix-septième siècle : elle est « didactique » au sens large du mot, je veux dire « morale » ou « moralisante » autant que « psychologique », ou plutôt encore, et plus exactement, elle n'est « psychologique » qu'en tant et parce que « morale[1] ». Peu de philosophes ont sans doute mieux connu que Bourdaloue les plus subtils ressorts du cœur humain, les ont mieux anatomisés, d'une main plus délicate, plus experte, ou plus sûre, les ont mis plus impitoyablement à nu, mais jamais, ai-je besoin de le dire? pour le plaisir un peu vain de les anatomiser, et toujours et uniquement pour en faire

1. J'ai tâché de le montrer dans mon *Manuel de l'histoire de la Littérature française*, et particulièrement dans le chapitre intitulé : *la Nationalisation de la Littérature.*

servir la connaissance à une meilleure direction de la vie.

Faites votre devoir et laissez faire aux dieux[1].

Les penseurs les plus libres d'alors, un Spinoza lui-même, par exemple, ne se sont pas dégagés de ce point de vue ; et, quelque interprétation que l'on donne de son *Éthique*[2], ce qu'elle est avant tout, c'est une règle de vie.

On ne saurait donc s'étonner de la résistance que le paradoxe de nos « encyclopédistes » a rencontrée d'abord ; et, en effet, si c'était bien une doctrine qu'ils se proposaient de renverser. c'était surtout une manière générale de penser ou de sentir, c'était une habitude, et, si l'on veut, une routine de vie, c'était une façon d'être héréditaire et quinze fois séculaire, qu'il s'agissait pour eux de transformer.

Et ils avaient sans doute bien des alliés avec eux ! Nous serons toujours tentés de croire ceux qui nous enseigneront que, quand nous sommes

1. P. Corneille.

2. C'est une question que l'on n'a peut-être pas examinée d'assez près que celle de savoir si l'on peut détacher la philosophie de la morale, ou encore, et plus explicitement, ce que c'est qu'une philosophie qui n'est pas en même temps une morale.

ivres, c'est qu'Auguste a trop bu, ou, pour parler sans métaphore, que nous ne sommes comptables à personne de nos vertus et de nos vices, du moment que nous n'en avons en notre pouvoir ni la conduite ni les commencements. Nous nous consolons de nos misères, en nous rendant le témoignage de n'en être pas les auteurs ; et, si le moyen s'offre à nous d'en accuser les autres, combien sommes-nous qui ne le saisissions pas avec avidité ?

Joignez à cela que, si l'obligation morale se présente presque toujours à nous sous la forme d'une contrainte que ne compense le plus souvent aucun avantage, nous nous flattons au contraire toujours de trouver notre bien, et même chacun notre profit, dans la réalisation d'un objet d' « utilité sociale ». « Ce qui fait que le criminel ne saurait être admis à se plaindre de la loi qui le frappe, a dit quelque part Montesquieu, c'est qu'elle a été faite dans son intérêt [1]. » C'est ce que l'on peut dire de toutes les lois qui se donnent comme inspirées de l' « utilité sociale » : nos anciens jurisconsultes l'ont soutenu même de la torture ; et nous sommes tous capables d'entendre ce raisonnement.

1. *Esprit des lois.*

Mais, quoique nos pères le fussent comme nous, ils concevaient d'autres lois aussi, dérivées d'une source plus haute, des lois bonnes en soi, obligatoires de soi, sans égard aux conséquences qui en pouvaient résulter. Ce n'a donc pas été l'affaire d'un jour, ni de quelques brochures, que de subordonner le « moral » au « social ». Il a fallu que toute une génération de « philosophes » s'appliquât à la tâche, et, pour la faire aboutir, il a fallu que cette génération triomphât d'abord en elle-même d'un « préjugé » qu'elle partageait. Voltaire lui-même trouvait que Vauvenargues allait un peu loin[1], quand il définissait le bien moral par l'utilité publique ; et on pourrait dire de Rousseau qu'une moitié de son œuvre ne s'est employée qu'à déguiser ou à pallier les conséquences des paradoxes qui avaient fait la fortune et le retentissement de l'autre[2]. Il

1. Il met en note, au passage de Vauvenargues que nous avons cité plus haut, la réflexion suivante : « Oui, mais si toute la société avait la fièvre ou la goutte ; ou était manchote ou folle ? »

2. Telle est en effet (et Saint-Marc Girardin l'a jadis mise en lumière) la démarche habituelle de la « dialectique » du citoyen de Genève. Il jette en scandale un paradoxe à effet, qu'il s'empresse aussitôt d'atténuer, de pallier, de corriger, et, finalement, dont le peu de vérité qui subsiste se change en une espèce de lieu commun.

nous suffit après cela qu'ils aient tous plus ou moins dénaturé le caractère de la loi morale, et qu'ayant une fois placé la notion du « bien » et du « mal » dans la dépendance de l' « utilité sociale », ils aient travaillé systématiquement à la diffusion du sophisme.

Mais une autre cause a empêché l'erreur de produire tous ses effets, et, si je la signale, c'est que l'occasion me paraît bonne d'éclairer un point encore obscur de l'histoire des idées au dix-huitième siècle. Les historiens de la littérature ont-ils tort ou raison de ne s'attacher, pour en parler, qu'aux « ouvrages bien écrits » ? Il y a du pour, il y a du contre, et c'est une question que je ne voudrais pas décider en quelques mots[1]. Mais ce qui n'en fait pas une, c'est que des ouvrages « moins bien écrits » aient exercé souvent beaucoup plus d'influence qu'ils ne conservent de réputation : *l'Esprit* d'Helvétius, nous l'avons dit, en est un éloquent exemple.

C'est ce qu'il nous faut dire des écrits des

1. Ce que cependant je puis énoncer, — et ce qu'au besoin je crois que je pourrais démontrer, — c'est qu'à mesure que l'art d'écrire s'étendra, comme il a fait depuis trois cents ans, à de nouveaux objets, à mesure aussi faudra-t-il élargir la définition classique du « style ».

« économistes », et notamment de ceux de Quesnay, du marquis de Mirabeau, — l'auteur de *l'Ami des hommes* et de la *Théorie de l'impôt*, — de Mercier de la Rivière, de plusieurs autres encore. L'agrément y fait défaut, mais en revanche, non pas ce que l'on appelle de nos jours le « tempérament », ni surtout les idées; et, en tout cas, ils ont agi. On les a lus et médités ; ils ont fait école ; et, s'il a pu sembler d'abord que les enseignements qui en ressortaient fussent analogues à ceux des « encyclopédistes », on n'a pas tardé longtemps à s'apercevoir du contraire. A dater de 1760 ou 1765, c'est-à-dire de l'achèvement de l'*Encyclopédie*, la division s'est mise entre économistes et philosophes. Ils ont cessé de s'entendre, tout en continuant de travailler diversement à l'œuvre commune ; et l'un des points sur lesquels ils ont cessé de s'entendre est justement la question des rapports du « social » et du « moral ».

Il faut lire, entre autres, pour s'en rendre compte, le curieux chapitre de *l'Ami des hommes* où le marquis de Mirabeau a traité précisément le problème « des mœurs et des lois ».

« Les lois, y dit-il, ne sont que des rites particuliers des mœurs : celles-ci sont les premières

des lois. Où les mœurs règnent, les lois les plus simples suffisent, et même sont rarement réclamées. Où l'on néglige les mœurs, les lois pussent-elles tout prévoir et se multiplier en autant de ramifications qu'en produit l'inépuisable corruption humaine, elles sont sans force et sans application : *Corruptissima Respublica, plurimæ leges* [1]. »

Il se propose alors de définir les mœurs, qu'il fait essentiellement consister en trois points, lesquels sont le respect de la religion, l'ardeur du patriotisme, et l'observation des « vertus civiles ». Ce sont aussi trois points dont on n'eût pas fait aisément convenir Voltaire ou Diderot. L'idée religieuse elle-même n'a pas été plus étrangère à Voltaire, on le sait, que l'idée de patrie ; et, pour Diderot, on peut dire qu'elles le faisaient l'une et l'autre tomber en épilepsie. Mais le marquis de Mirabeau n'avait heureusement cure de contrarier l'opinion de Voltaire ou de Diderot, et, s'exaltant par la contradiction même, il écrivait encore :

« Supposé que la religion soit une invention humaine tissue d'erreurs et de prestige dans

1. *L'Ami des hommes,* partie II, chap. IV. Édition Rouxel, Paris, Guillaumin, 1883.

le droit, mais établie sur la plus antique convention dans le fait, je demande si parmi ces petits éclairs d'anti-prophètes, il en est un qui veuille soutenir de sang-froid que la société en serait plus heureuse, si l'on ôtait ce frein à l'humanité. S'il s'en rencontre un assez fou pour cela, vous le feriez convenir également que la patrie est une idée, que *ubi bene ibi patria*; que le respect dû aux souverains n'est que la loi du plus fort civilisée; que nos mères nous firent sans penser à nous; que notre postérité est un mot; que l'amitié n'est autre chose qu'une main qui frotte l'autre; que la probité n'est que l'art de mettre de son côté les circonstances; la pudeur qu'une attention aux bienséances; la foi un lien pour les fous et un moyen pour les honnêtes gens; qu'en un mot chacun n'est ici-bas que pour soi[1]. »

C'est la revendication des droits de la morale qui se fait entendre dans cette page assez éloquente, et d'une morale fondée sur un autre principe que celui de « l'utilité sociale ». L'Ami

1. *L'Ami des hommes.*

On opposera très utilement, et même « démonstrativement » cette page aux prétendus historiens qui ne font dater l' « idée de patrie » en France que de la Révolution française.

des hommes a très bien vu que, si l'utilité sociale pouvait à la rigueur être considérée comme étant à soi-même sa fin, elle ne pouvait être en tout cas ni son principe, ni même la sanction de ses commandements. Il n'a pas moins bien vu que, si les lois ne sont assurément pas sans quelque action sur les mœurs, ce sont les mœurs qui cependant sont « mères, tutrices et protectrices des lois ». Et sans doute il a eu tort d'en conclure, à notre avis du moins, que « la superintendance des mœurs était donc le plus bel apanage, et *le droit le plus sacré du gouvernement* », ce qui serait retomber à la confusion de la morale et de la politique. Mais il a éveillé l'attention publique sur le danger de la subordination du « moral » au « social », et, en partageant l'erreur commune, du moins n'en a-t-il pas fait le tout de sa philosophie.

On doit autre chose encore aux économistes, si, les premiers, ils ont bien compris que l'arbitraire ou le caprice du législateur ne saurait aller à l'encontre des lois qui gouvernent l'évolution des sociétés. L'humanité n'est pas une argile dont la plasticité puisse docilement revêtir toutes les formes qu'un faiseur d'utopies essayera

de lui imposer, et nous sommes soumis à des nécessités dont nous ne pouvons éluder l'autorité contraignante qu'à la condition de commencer par nous y soumettre.

C'est à Montesquieu que l'on fait généralement honneur d'avoir posé, si je puis ainsi dire, ce déterminisme historique. La vérité est qu'il n'a guère fait que l'entrevoir, et la conclusion dernière à tirer de son *Esprit des lois* serait tout aussi bien, si l'on le voulait, que les hommes sont les maîtres des lois qui les régissent. Les lois du passé, celles du Latium ou du Malabar, de la Grèce ou de Bornéo, sont l'œuvre des circonstances, mais les lois de l'avenir, celles de la cité future, étant l'œuvre du calcul et de la raison, le seront donc aussi de notre liberté : voilà proprement ce qu'enseigne Montesquieu[1].

En réalité, ce sont les physiocrates, ce même Mirabeau, dont nous citions les paroles, c'est le chef de l'école, c'est Quesnay, qui ont introduit cette idée de « Loi naturelle » dans la philoso-

1. Voyez sur Montesquieu, dans l'*Essai sur Machiavel* de Macaulay, une page non moins dédaigneuse que curieuse, et qu'on ne saurait négliger quand on veut parler de Montesquieu.

phie politique du dix-huitième siècle ; et on entend bien que la « loi naturelle » des physiocrates est tout autre chose que la « loi de nature » des Diderot et des Rousseau. Elle est même autre chose que la « loi naturelle » de Voltaire.

« Les lois naturelles de l'ordre des sociétés sont les lois physiques mêmes de la reproduction perpétuelle des biens nécessaires à la subsistance, à la conservation et à la commodité des hommes... *Or, l'homme n'est pas l'instituteur de ces lois,* qui fixent l'ordre des opérations de la nature et du travail des hommes... Il n'y a donc point à disputer sur la puissance législative quant aux premières lois constitutives des sociétés, car elle n'appartient qu'au Tout-Puissant, qui a tout réglé et tout prévu dans l'ordre général de l'univers : *les hommes ne peuvent y ajouter que du désordre, et le désordre qu'ils ont à éviter ne peut être exclu que par l'observation exacte des lois naturelles*[1]. » C'est ici, comme on le voit, la méthode d'observation se substituant à l'absence de méthode qui caractérisait les déductions des « philosophes ».

1. F. Quesnay : *Despotisme de la Chine*, chap. VIII. *Œuvres de Quesnay*, édition A. Oncken, Francfort et Paris, Baër et Peelman, 1888.

Dans la théorie des économistes, « l'utilité sociale » se détermine par des considérations qui lui sont extérieures, qui ne dépendent pas de notre fantaisie, mais de notre connaissance des lois de la nature, et auxquelles, quand nous les connaissons, nous ne pouvons donc que nous conformer. Ou, en d'autres termes encore, il y a subordination du point de vue social à un autre, et cet autre est le point de vue moral.

« Les lois constitutives de la société ne sont pas d'institution humaine... La législation positive n'institue pas les motifs ou les raisons sur lesquelles elle établit ses lois... Les lois fondamentales des sociétés sont prises immédiatement dans la règle souveraine et décisive du juste et de l'injuste absolu, du bien et du mal moral ; elles s'impriment dans le cœur des hommes, elles sont la lumière qui éclaire et maîtrise leur conscience . cette lumière n'est affaiblie ou obscurcie que par leurs passions déréglées [1]. »

Ce langage ne ressemble plus à celui de nos encyclopédistes, et on pourrait même dire que,

1. F. Quesnay : *Despotisme de la Chine.*

de la doctrine des Diderot et des Jean-Jacques, il forme la transition à celle des Bonald et des Joseph de Maistre. On sait que le rapprochement devait s'opérer un jour dans la pensée d'Auguste Comte, et lui-même nous a dit comment la philosophie de Condorcet s'était « complétée » pour lui par celle de Joseph de Maistre. Il voulait parler de l'auteur du *Pape* et de l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* [1].

Nous n'avons pas à discuter ici la philosophie des physiocrates. Si nous la discutions, il est probable, il est même certain que nous y trouverions, comme dans celle des encyclopédistes, plus d'un paradoxe à contredire. Il y en a dans *l'Ami des hommes*, et il y en a dans le plus considérable des écrits de Quesnay, qui est son essai sur *le Despotisme de la Chine*.

Ce qui est plus grave et plus dangereux qu'un paradoxe individuel, c'est leur tendance à croire que les lois constitutives des sociétés, plus faciles à saisir que celles de la nature, seraient en tout temps à la portée de nos intelligences, et qu'eux-

1. Auguste Comte : *Catéchisme positiviste, Préface* ; et Robinet : *Notice sur la vie et l'œuvre d'Auguste Comte*, 3e édition, Paris, 1891.

mêmes les avaient découvertes, comme l'Amérique, une fois pour toutes et pour toujours [1]. Il est possible aussi que la morale du « produit net », si l'on examinait les conséquences qui en résultent, ne laissât pas de ressembler à ce que l'on a de nos jours appelé « la morale de la concurrence », qui n'est pas une morale, mais le contraire même de la morale.

« Tout l'avantage physique et *moral* des sociétés se résume en un point : *un accroissement de produit net* ; tout attentat contre la société se détermine par ce fait : *diminution du produit net.* C'est sur les deux plateaux de cette balance que vous pouvez asseoir les lois, les mœurs, les usages, *les vices et les vertus.* » Quand Mirabeau s'exprime ainsi, je crains qu'il ne retombe dans l'erreur commune, et je l'aime mieux quand il dit : « De ce qu'il importe, dans une société agricole, que chacun fasse librement ses affaires, et sans être détourné de son objet unique, qui est son intérêt particulier, il importe d'autant que chacun soit, le plus qu'il est possible,

1. On sait qu'au contraire, étant infiniment plus complexes, ces lois sont infiniment plus difficiles à saisir que celles de la physique ou de l'histoire naturelle.

garanti de la nécessité de se mêler des affaires politiques [1]. »

Mais, je le répète, je ne discute point les opinions des « économistes » ; je me contente d'en noter quelques-unes ; et je choisis, pour les mettre en lumière, et les opposer à celles des « philosophes », les opinions dont on peut dire qu'elles sont comme une protestation du bon sens contre la subordination du « moral » au « social ». Elles seules aujourd'hui m'intéressent, comme introduisant dans l'histoire des idées du dix-huitième siècle une complexité qui la rend elle-même plus conforme à la réalité ; comme ayant fait obstacle au progrès de l'erreur dont j'ai tâché de montrer l'importance ; et comme démontrant en quelque manière cette importance même, puisqu'il a suffi de leur énonciation pour diviser une action jusque-là commune.

Pour des raisons du même ordre, je termine ici ce chapitre, qui changerait de nature et, d'historique, deviendrait théorique, si je le poussais présentement plus loin. Ce que l'on veut dire quand on dit que « la question sociale

1. *L'Ami des hommes.*

est une question morale », il sera temps de le montrer tout à l'heure. Pour le moment j'ai voulu tout simplement faire voir que le caractère le plus général de la philosophie du dix-huitième siècle était d'avoir envisagé « la question morale comme une question sociale » ; et si j'ai noté quelques-unes des conséquences du sophisme, ce n'a pas tant été pour les combattre que pour me faire mieux entendre.

J'ai voulu montrer aussi qu'en dénonçant le paradoxe, Auguste Comte avait su ce qu'il faisait, et qu'ici, comme en tant d'autres rencontres, ses « généralisations » n'étaient, pour ainsi dire, que des résumés d'histoire, des abrégés de son expérience, et, par conséquent, le contraire de ce que l'on insinue quand on lui reproche, comme Renan, de n'avoir pas été « philologue ». Et, en effet, qu'un « philologue » s'attarde à la critique des textes, à la pesée des mots et des syllabes, à la notation des nuances, il a raison, puisque aussi bien faut-il que ce travail soit fait ! Il n'est indifférent ni de savoir en combien de manières on peut dire les mêmes choses, ni de constater qu'elles deviennent autres selon la manière dont on les dit, ni de faire observer enfin que, de la manière dont on les

dit, il en résulte que l'un est Voltaire et l'autre Rousseau.

Mais on peut se placer à un autre point de vue, et, toutes ces choses étant accordées, connues et vivement senties, c'est le tour de la synthèse après celui de l'analyse. Tout différents qu'ils soient, les Montesquieu, les Voltaire, les Rousseau, les Diderot — et les « moindres », à plus forte raison — ne laissent pas d'avoir entre eux quelques traits de communs, si, par exemple, ils ont vécu dans le même temps ; s'ils ont travaillé peut-être à la même œuvre ; s'ils ont livré les mêmes combats ; si, de leurs efforts individuels et en apparence contraires ou divergents, s'est « composée », comme il arrive sur les champs de bataille, une action commune. Que de fumée ! Que de tumulte et que de désordre ! La confusion s'augmente d'heure en heure, et dans cette mêlée le hasard semble régner en maître. Il y a cependant une pensée qui la gouverne, et demain les vaincus s'en apercevront bien. On peut se proposer de ressaisir cette pensée. Car cela est aussi utile ; cela est même nécessaire, si l'on veut que le présent ou l'avenir profitent un peu de la leçon du passé. C'est précisément ce qu'Auguste Comte

a tenté dans sa critique de la philosophie du dix-huitième siècle, et après lui, d'après lui, c'est ce que nous avons essayé de faire en ce chapitre.

CHAPITRE SECOND

LA MÉTAPHYSIQUE POSITIVISTE

I

QU'IL EXISTE EN FAIT UNE MÉTAPHYSIQUE

Métaphysique et *Positivisme*, ou *Positivisme* et *Métaphysique*, il semble, en vérité, que, de quelque manière que l'on essaye d'associer ces deux mots, on ne puisse toujours aboutir qu'à une contradiction. Qu'est-ce en effet que le *Positivisme*, sinon la négation raisonnée, systématique, et doctrinale, de toute *Métaphysique* ? Mais quelles sont les questions qui font l'objet de la *Métaphysique*, si ce ne sont celles mêmes que le *Positivisme* ne saurait aborder sans manquer aux promesses de son nom ?

On ne peut seulement pas dire que la métaphysique commence au point précis où se terminerait le positivisme ; et professer le positivisme, c'est proprement affirmer, je ne dis pas l'inutilité, mais l'inexistence de la métaphysique ! Dans l'histoire de la philosophie, quand une doctrine se fonde sur les ruines d'une autre,

il est arrivé plus d'une fois qu'elle en fît servir les débris à la construction de son propre édifice ! Mais le positivisme, lui, ne s'est constitué qu'en commençant par faire, comme on dit, « table rase » de toute métaphysique. Son dessein principal et premier a été précisément de dissiper l'illusion métaphysique, d'en dissoudre, pour ainsi parler, et d'en faire évanouir l'inconsistance dans le passé brumeux d'une mentalité lointaine et quasi primitive. Et quelle est enfin sa conclusion, sinon qu'il ne saurait y avoir de science, ou de certitude, que de ce qui se compte, se mesure, et se pèse ? Tel n'est pas, évidemment, le cas des questions métaphysiques, ou du moins on ne connaît encore ni de calcul qui démontre « l'objectivité du monde extérieur », ni de balance où se contre-pèsent « les antinomies de la raison pure ». Comment donc, en ces conditions, osera-t-on parler de « Métaphysique positiviste » ou de « Positivisme métaphysique » ? La contradiction ne crève-t-elle pas les yeux ? et quel moyen pourrait-il y avoir de réconcilier ou de faire vivre ensemble ces deux puissances, dont l'une, le positivisme, ne reconnaît d'autorité, d'existence, ou de réalité qu'au fait ; et dont l'autre, la métaphysique, dirait

volontiers « qu'il n'y a rien de plus méprisable qu'un fait » ?

Mais les faits, puisqu'on les invoque, ont leur logique à eux, qui ne s'accorde pas toujours avec la nôtre, ni avec celle des traités de Logique; et, en fait, nous avons déjà vu que les conclusions finales du positivisme ne sont pas celles qu'on se fût attendu qui sortiraient de ses principes. En fait, ce n'est pas seulement d'une métaphysique, c'est d'une religion que s'est couronnée la philosophie d'Auguste Comte. En fait, si nous en voulions croire M. Ch. Renouvier, dans sa *Philosophie analytique de l'histoire*, cette religion conserverait de nos jours, en France, en Angleterre et ailleurs, — au Brésil notamment, au Chili et dans toute l'Amérique espagnole, — plus d'adhérents que la philosophie positiviste elle-même [1].

Elle aurait en même temps « plusieurs des caractères que connote ce mot de *religion* : grâce à la nature *surnaturelle* des objets de son culte, à son règlement universel de vie, à la rigueur de sa discipline morale, et à la forme réellement extatique et mystiquement inspirée de sa pro-

1. Ch. Renouvier : *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 245.

duction ». L'énumération n'est pas complète : ces caractères ne sont pas les seuls qui distinguent la religion positiviste de tant d'autres essais de religion rationnelle ; et on le verra bien tout à l'heure.

Mais quand M. Renouvier ajoute que « la phase religieuse du positivisme est la plus violente et la plus extraordinaire négation de sa phase première », c'est sa logique, à lui, qu'il ne craint pas, comme autrefois Littré, de substituer à la réalité des faits. Il abuse, contre Auguste Comte, et contre le positivisme, de quelques-uns de leurs aveux. La métaphysique du positivisme, — que je ne distingue pas, pour le moment, de sa religion, — bien loin d'être « la plus violente et la plus extraordinaire négation de ses principes », en est au contraire à nos yeux la conséquence nécessaire. Et, je n'en doute pas, c'est M. Renouvier et Littré qui ont « raisonné juste » ! Mais, de même que l'on peut faire une mauvaise tragédie « dans les règles », ainsi peut-on se tromper en raisonnant parfaitement juste. On en a vu d'illustres exemples. En fait, quand l'évolution naturelle du positivisme ne l'aurait pas acheminé nécessairement vers la métaphysique, il resterait qu'un Auguste

Comte et un Herbert Spencer y ont également abouti. Et les accusât-on d'avoir manqué de logique, il faudrait d'abord, cela va sans dire, prouver la vérité de l'accusation ; mais il faudrait aussi, et surtout, montrer comment, et en quel point de leurs déductions, ils se sont trompés.

C'est ce que l'on n'a pas fait ; et, à mon tour, je voudrais montrer dans ce chapitre que c'est ce que l'on ne fera pas.

Si le positivisme des Comte et des Spencer a fini, comme nous le disions, par se couronner d'une métaphysique, c'est qu'il y avait, au fond et par delà l'apparence, une métaphysique d'impliquée dans les affirmations premières de leur positivisme. Voilà ce que je voudrais mettre en lumière. *Non sibi res sed se rebus...* ils ont laissé leurs principes produire d'eux-mêmes leurs conséquences. Ils s'en sont remis à la vérité, mieux connue, plus approfondie, du soin de corriger, de concilier, d'unifier, si je puis ainsi dire, ce qu'il y a souvent de contradictoire, ou d'apparemment incompatible dans les différentes expressions qu'on en trouve d'abord.

C'est encore ce que je voudrais faire voir.

Après quoi, s'ils ont démontré, par leur exem-

ple, qu'en dépit des logiciens et des ethnographes[1], l'homme est un animal naturellement « métaphysique » et « religieux », on ne s'étonnera pas que j'insiste sur l'importance de la démonstration. Les meilleures démonstrations, les plus décisives et, ainsi qu'on dit, les plus « topiques », ne sont-elles pas celles qui se tirent, ou qui se dégagent, en quelque manière, de l'effort même qu'on avait entrepris, avec le ferme propos et en vue de ruiner ce qu'elles établissent? La formation naturelle et comme involontaire de la « métaphysique du positivisme » en peut, je crois, servir d'un éloquent et mémorable exemple.

1. J'ai tort de dire : « en dépit des ethnographes » ; et au contraire, on sait que ce sont quelques-uns d'entre eux, comme Quatrefages, qui ont défini l'homme « un animal religieux ».

II

L'ÉVOLUTION DU CONCEPT DE SCIENCE

L'un des « concepts », ou — pour parler plus humainement — l'une des idées que le positivisme a le plus profondément modifiées, c'est celle que l'on se formait avant lui de la « Science ». On peut bien dire, à cette occasion, que, s'il n'y a guère aujourd'hui d'idole plus tyrannique, ni de superstition plus accréditée ou plus répandue que celle de la « Science », il n'y en a pas non plus dont il soit plus difficile de définir la nature, et de justifier les titres à la domination qu'elle exerce.

Qu'est-ce donc que la « Science » ?

Il y aurait tout un livre à écrire sur l'évolution de ce mot et de son contenu. On y montrerait qu'au temps de la Renaissance, — car on pourrait sans scrupule négliger tout le moyen âge et toute l'antiquité, — le mot de « Science » était synonyme de « Savoir » ou d'« Érudition ». Les Philelphe et les Pogge, les Reuchlin, les Érasme, les Budé, les Scaliger étaient des « savants » ; et, jusqu'au milieu du

dix-septième siècle, c'est le nom que l'on a continué de donner à des théologiens, comme le P. Petau, par exemple, ou à des historiens, — je dirais volontiers des *chartistes*, — comme du Cange. En comparaison d'eux, et aux yeux de leurs contemporains, les Galilée, les Descartes, les Pascal, les Huyghens, et à plus forte raison un Swammerdam ou un Harvey, n'étaient que des « curieux ». Le titre même d'une comédie de Molière en témoigne : *les Femmes savantes*, et les préoccupations de sa Philaminte ou de son Armande, lesquelles sont « curieuses », il est vrai, de physique et d'astronomie, mais combien plus encore de petits vers, et de ces fatrasseries dont Gilles Ménage, *Ægidius Menagius*, était le plus illustre représentant ! Une autre preuve nous en est donnée par un autre titre, celui du *Journal des Savants*, où, dès l'origine, pour quelques articles « scientifiques », les articles littéraires abondent. Il est vrai qu'en revanche, dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, de Bayle, les comptes rendus des ouvrages de mathématiques ou de physique, d'histoire naturelle ou de médecine, tiennent presque autant de place que la littérature et la philosophie.

Mais déjà, — la comédie de Molière le prou-

verait encore, — on commençait à se faire de la « Science » une idée plus précise à la fois et plus arge; et le sens du mot se déterminait. La fonlation de l'Académie des sciences, 1666, y aidait; et bientôt le progrès des sciences physiques et mathématiques; — et ensuite l'influence de quelques hommes, au premier rang desquels il faut nommer Fontenelle [1]; — et enfin, et surtout, l'agitation que soulevait, dans le monde littéraire et intellectuel, vers 1695, la querelle des Anciens et des Modernes.

La « Science » se distinguait de la connaissance ou du savoir par le caractère de nouveauté de ses découvertes, et, en effet, on ne connaissait point avant Pascal les lois de l'équilibre des liquides, ni la théorie du pendule avant Huyghens. Oui! en vérité, cela était neuf, d'une autre nouveauté que la *Logique de Port-Royal* ou que les *Glossaires* de du Cange! Quelques années encore, et l'universalité, la nécessité des rapports

1. L'Académie française a mis récemment au concours, pour le prix d'éloquence à décerner en 1904, *l'Eloge de Fontenelle*; et de ce concours nous espérons voir sortir le livre que nous n'avons pas, qu'il nous faudrait, sur Fontenelle; et un livre dont l'intérêt, nous osons en répondre, passerait de beaucoup l'intérêt de ceux que nos docteurs consacrent aux Favart ou aux La Chaussée.

qu'elle exprime, leur interdépendance, apparaissaient comme les caractères de la vérité scientifique, et la différenciaient de la vérité historique. Il n'y a de science que de ce qui s'est vu deux fois, et qu'on est en mesure d'affirmer qui se reverra. Seule d'ailleurs, et tandis que la peinture, ou la poésie ne réussissaient au plus qu'à égaler leurs modèles, la Science « avançait », d'un mouvement, irrégulier peut-être, mais toujours « progressif », les découvertes de Copernic ayant préparé celles de Képler, auxquelles on avait vu s'ajouter celles de Galilée, suivies elles-mêmes de celles de Newton. Une conception totale de la nature s'organisait ainsi, dont les traits essentiels étaient la stabilité de ses lois, la liaison de ces lois entre elles, et l'espérance lointaine de les réduire à une formule unique. Le genre de certitude que comporte l'énonciation de la vérité mathématique ou physique devenait la mesure ou le type de toute certitude. La propagande encyclopédique, menée par des hommes, dont quelques-uns étaient des « savants », comme d'Alembert, et les autres, à commencer par Voltaire, Diderot et Rousseau, des littérateurs ou des philosophes plus ou moins informés de la « Science » de

leur temps, se plaisait à en opposer l'évidence démonstrative aux conjectures, toujours incertaines, de l'histoire ou de la philosophie, de la morale même et de la théologie. Condorcet, à la fin du siècle, 1794, dans son *Essai sur les progrès de l'esprit humain*, résumait, précisait, arrêtait ou fixait la doctrine : on peut même dire qu'il la codifiait. Et bientôt, dans l'universel désarroi des principes, la « Science », tandis qu'il semblait que tout menaçât de s'écrouler autour d'elle, continuant seule de subsister ou plutôt d'avancer, d'étendre son domaine et d'en consolider la possession, d'ajouter, au champ de la mathématique et de la physique, celui de la chimie, de l'histoire naturelle, de la physiologie, son nom devenait synonyme de progrès, d'espérance et de sécurité.

C'est ce qu'il est encore, de nos jours, pour beaucoup de gens qui se croient, eux aussi, « avancés », et qui ne sont, au milieu de nous, en ces premières années du vingtième siècle, que les contemporains de l'*Encyclopédie*. « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et, si

nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle... » Plus heureux que Pascal, dont on a reconnu les fortes paroles, ils ont, eux, trouvé « le terme où s'attacher », le roc inébranlable dans l'océan de nos perplexités ; et ce roc ou ce terme, c'est la « Science ». Ils savent que deux et deux font quatre, que la terre tourne autour du soleil, que les pierres vont au fond de l'eau, que le coke est le produit de la distillation de la houille, que la peste et le choléra sont d'origine microbienne..., quoi encore ? Et cela leur suffit.

Je leur conseille donc la lecture et la méditation de la philosophie d'Auguste Comte. Car c'est vraiment pour eux qu'il a écrit, si c'est bien cette conception surannée de la « Science » que le positivisme, que l'on persiste à croire qui l'aurait établie, est au contraire venu ruiner. Et la manière dont il s'y est pris, c'a été de substituer, dans l'idée qu'il nous faut nous former de la « Science » : 1° le point de vue dynamique au point du vue statique, et 2° la notion précise du relatif à l'hypothèse indéterminée de l'absolu.

J'ai dit plus haut en combien de sens différents peuvent s'interpréter ces mots de « relatif »

et d' « absolu » ; comment Comte n'avait eu garde de confondre le « relativisme » avec le « subjectivisme » ; et qu'enfin la doctrine de la « relativité de la connaissance », bien comprise, n'est à vrai dire que l'expression même des conditions objectives de la connaissance.

Nous ne connaissons rien que de relatif : cela veut dire, avant tout, que nous ne connaissons rien qui ne soit engagé dans un système de « relations », et rien par conséquent dont le caractère ne soit déterminé pour nous, ou dont la définition ne nous soit donnée par ces relations mêmes, au lieu de l'être par son essence. Rappelons-nous encore à ce propos les paroles de Pascal : « Les parties du monde ont un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout. » Il précise plus loin sa pensée : « La flamme ne subsiste point sans l'air : donc, pour connaître l'une il faut connaître l'autre[1]. » La théorie moderne de l'unité des forces physiques, ou, dans l'ordre des sciences naturelles, les progrès de l'anatomie et de la physiologie comparée, sont de belles « illustrations » de

1. Pascal : *Pensées*, édition Havet, art. I.

cette liaison, de cette connexité, de cette solidarité et de cette « relativité » de nos connaissances. Nous ne connaissons la chaleur ou la lumière qu'en fonction du mouvement, et nous ne nous formons une idée d'un vertébré que comme « relative » à celle du mollusque ou de l'insecte ; — et réciproquement.

Nous ne savons donc rien de l'absolu, non pas même, pour le moment, s'il existe ; et la science est hors d'état de nous garantir, sinon peut-être la « réalité » de son objet, mais, en tout cas, la « conformité » d'aucune vérité avec son objet. Les rapports seuls sont certains : toute science, quand on l'approfondit, n'est en somme qu'un système de « rapports », et ces « rapports », en un certain sens, ne sont eux-mêmes que des « signes ». Mais ce qu'expriment ces « signes », nous ne le savons pas plus que nous ne savons ce qu'expriment les caractères d'une langue inconnue. Ils n'ont eux-mêmes d'autre « relation » avec ce qu'ils expriment — et avec nous — que de le représenter dans sa « relation » avec la nature de l'esprit humain.

La vérité scientifique en soi n'est donc pas d'un autre ordre que les vérités qu'on l'a vue

quelquefois essayer, non seulement de se subordonner, mais d'« inférioriser ». La connaissance que nous avons des lois de la nature n'a rien de plus « objectif », ou de plus « absolu », que celle que nous pouvons acquérir des lois de l'esprit ou de celles de l'histoire. Les entités de la science, de quelque nom qu'on les appelle, — nature, matière, énergie, mouvement, attraction, affinité, principe vital, — n'ont pas plus d'être en soi, de réalité substantielle, de ressemblance ou d'analogie avec leur objet, que celles de la métaphysique : finalité, causalité, spontanéité, liberté, etc. Aussi loin que s'étende la portée de notre vue, nous ne sortons pas du champ du « relatif ». Nous n'en sortons pas davantage, aussi profondément que nous nous efforcions de pousser nos recherches. Et ce n'est pas à dire que la recherche soit inutile, — on le verra bien tout à l'heure, — mais cela signifie que la science n'est investie, par nature ou par définition, d'aucun privilège qui lui soit propre, ni surtout qui lui confère un droit supérieur au gouvernement des esprits.

Un autre et non moindre avantage de cette manière de concevoir la science, est de nous la représenter comme animée d'un mouvement qui

modifie d'âge en âge — et on pourrait dire de génération en génération — le système de rapports qu'elle est.

Avant Auguste Comte et le positivisme, l'idée qu'on se formait de la science participait, pour ainsi dire, de l'immutabilité de ses lois. Il y a, dit-on, des cœurs de toutes parts ouverts : la science, avant Auguste Comte, était comme un système de tous côtés fermé. La faute en était imputable à nos encyclopédistes, qui, de toutes les découvertes accumulées déjà de leur temps, ne s'étaient vraiment préoccupés que d'extraire un *credo*, sur le modèle de l'autre, et pour l'y opposer. Les Voltaire ou les Diderot tenaient essentiellement à ce que leur « tableau de la nature », avant même d'être exact, fût la contradiction réputée « scientifique » des enseignements de la religion. Ils s'étaient donc efforcés, et leurs disciples depuis eux, de donner à la « Science » une consistance quasi dogmatique, et, pour cela, d'en soustraire les vérités à toute possibilité de changement ou même d'évolution. Il fallait que ce qui était acquis fût acquis, et le fût à toujours ; et ils eussent dit volontiers, en parodiant un mot de Bossuet, que toute vérité, du moment et par cela seul qu'elle était sortie

du cabinet ou du laboratoire du savant, « avait d'abord toute sa perfection[1] ».

Si cette conception de la science — infiniment plus étroite et plus ennemie du progrès que celle qu'aucune Église s'est jamais formée de son dogme — n'est pas encore tout à fait abolie, mais le sera bientôt sans doute, quand nous aurons cessé de subir l'influence des Renan et des Littré, personne assurément n'y aura plus contribué qu'Auguste Comte ; et ce n'est pas le moindre titre du positivisme, à notre confiance, — il faut le dire et le redire, — que d'avoir opéré cette révolution.

De ce que la science, en effet, n'est qu'un système de rapports, et de ce que ses progrès ne sauraient consister qu'à développer le système

1. On voudra bien remarquer à ce propos qu'il se peut que ce soit quelquefois dans la théologie, mais c'est le plus ordinairement en elle-même, et dans l'excès de sa confiance en soi, que la « Science », en général, et toute science, en particulier, a rencontré le principal obstacle à ses progrès. Il suffirait, si c'en était ici le lieu, de rappeler les luttes que les Claude Bernard ou les Pasteur ont eues à soutenir contre les « savants » de leur temps. Ce ne sont point des raisons théologiques ni morales qu'on a opposées pendant des années à leurs découvertes, mais ce sont des raisons prétendûment scientifiques, ou mieux encore c'était ce qu'on appelle des « faits ».

de ces rapports, il résulte, en premier lieu, que nous pouvons toujours nous tromper sur la nature de ces rapports, et que la vérification, si je puis ainsi dire, en doit donc toujours demeurer ouverte.

On dit : « C'est un *fait* ! » et quand on l'a dit, il semble que l'on ait tout dit[1]. Mais sans nous attarder à demander ce que c'est qu'un *fait*, et d'où vient l'autorité qu'on lui prête, encore faut-il savoir quelles sont les circonstances de la production de ce fait, et nous ne sommes jamais absolument sûrs de les connaître toutes. Ceux qui croyaient encore, vers le milieu du dix-neuvième siècle, aux générations spontanées, ne se trompaient que de ne pas connaître *toutes les circonstances* de la production des infiniment petits et, pareillement, ceux qui n'ont voulu voir longtemps, dans les fermentations, qu'un phénomène ou un fait de l'ordre physico-chimique. A cet égard, et pour

1. J'inclinerais volontiers à croire que la constatation du « fait » équivaut à l'aveu du « mystère » ; et je remarque en tout cas que, toutes les fois qu'on termine une discussion philosophique en en appelant « au fait », c'est que l'on n'a plus rien à dire. L'appel au fait en tant que fait, c'est l'*ultima ratio* du raisonnement, ou de l'expérience aux abois.

cette seule raison, dès que la science est conçue comme un système de rapports, la science, d'âge en âge, est donc perpétuellement, et en un certain sens, tout entière à refaire.

Mais elle l'est encore, — et surtout, — pour cette autre raison, qu'aucune découverte ne saurait s'accomplir en un point du système qui n'ait sa répercussion sur le système tout entier.

Je viens de faire allusion aux travaux de Pasteur, j'y pourrais joindre ici ceux de Darwin : ils n'ont certes pas infirmé les découvertes de Newton, mais il ont cependant modifié l'idée qu'on se formait avant eux du système du monde. La conception de la vie n'est plus pour nos physiologistes ce qu'elle pouvait être pour Cabanis ou pour Bichat ; le tableau de la nature n'est plus pour nous ce qu'il était pour les contemporains de l'auteur du *Cosmos*. On voit d'ailleurs assez clairement qu'à mesure que nous connaîtrons mieux ces « rapports », qui sont toute la science ; à mesure qu'ils seront plus nombreux, et surtout plus subtils ou plus déliés ; à mesure que l'enchaînement, qui n'en est souvent qu'approximatif, en deviendra plus rigoureux, à mesure donc aussi ces « actions » et ces « réactions », moins apparentes, et si-

tuées plus profondément, les modifieront eux mêmes plus radicalement. Ce qui revient à dire que, si quelques vérités, très générales, demeureront éternellement les mêmes, — et ce sont celles qui n'expriment pas tant les lois de la nature des choses que la constitution de l'esprit humain, — la science, bien loin d'être exceptée de la loi du changement, ne peut donc progresser qu'en changeant, comme aussi bien toutes les choses humaines ; et c'est ce que l'on entend quand on dit que du « point de vue statique », le positivisme a fait passer le concept de science au « point de vue dynamique ». Elle n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était hier, et elle ne sera plus demain ce qu'elle est aujourd'hui.

III

LA RELIGION DE LA SCIENCE

Quelques adversaires du positivisme ne s'y sont pas mépris, dont Renan, — le Renan jeune, et sincère encore, de *l'Avenir de la science* ; — et ils ont bien compris que ce qui s'évanouissait, dans ce passage de l'un à l'autre point de vue, c'était le mirage d'une religion de la science. Vers le milieu du dix-neuvième siècle, ne pouvant faire que la religion fût une chose assez scientifique à leur gré, quelques philosophes avaient essayé de transformer la science en une religion. On a cru plus d'une fois qu'ils s'inspiraient d'Auguste Comte, et, en effet, nous l'avons dit, le positivisme de Comte devait aboutir à une religion. Mais, au contraire, si la religion de Comte en est une, c'est précisément pour ne rien avoir de scientifique ; et, en fait comme en droit, sa conception de la science a ruiné dans son fondement même l'idée d'une « religion de la science ».

M'objectera-t-on peut-être ici que cette expression de « religion de la science » n'est qu'une manière de parler, une métaphore, — comme

« la religion de la souffrance humaine », — et que personne, pas même Renan, n'a commis cette erreur de la prendre au pied de la lettre? C'est l'objection qui aura tort, et quelques textes suffiront à le prouver. « On n'envisage d'ordinaire la science — lisons-nous dans *l'Avenir de la science* — que par ses résultats pratiques et ses effets civilisateurs. On découvre sans peine que la société moderne lui est redevable de ses principales améliorations. Cela est très vrai, mais c'est poser la thèse d'une façon dangereuse. *La science a sa valeur en elle-même, et indépendamment de ses résultats avantageux.* » Quelle peut bien être cette valeur? Renan, pour nous l'expliquer, s'en prend alors à la « science anglaise », qui, dit-il, « n'a jamais compris d'une façon bien profonde la philosophie des choses ». Ce jeune homme parle là bien irrévérencieusement de Newton! Et il continue : « *La science,* en effet, *ne valant qu'en tant qu'elle peut remplacer la religion,* que devient-elle dans ce système? Un petit procédé pour se former le bon sens, une façon de se bien poser dans la vie, et d'acquérir d'utiles et curieuses connaissances. Misères que tout cela! *Je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre*

l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime, qui est la nature humaine tout entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'il ne peut plus accepter. » Il y revient, en un autre endroit, de peur sans doute qu'on ne l'ait pas compris, et il ajoute : « Que reste-t-il, si vous enlevez à la science son but philosophique ? De menus détails, capables de piquer la curiosité des esprits actifs et de servir de passe-temps à ceux qui n'ont rien de mieux à faire, fort indifférents pour celui qui voit dans la vie une chose sérieuse, et se préoccupe avant tout des besoins religieux et moraux de l'homme. *La science ne vaut qu'autant qu'elle peut rechercher ce que la révélation prétend enseigner*[1]. » Ai-je besoin de citer encore ? La science, dans la pensée de Renan, n'apparaît-elle pas comme destinée à « remplacer » la religion ? Si la « religion de la science » n'est qu'une métaphore, ne la réalise-t-il pas ? et si *l'Avenir de la science* est une œuvre de sa jeunesse, qui ne sait que son âge mûr ne s'est en quelque manière

1. Voyez *l'Avenir de la science*, p. 22, 23, 29.

employé qu'à essayer de réparer au moyen de la science les brèches que son exégèse croyait avoir faites dans l'édifice dix-huit fois séculaire de la morale et de la religion ?

Mais, précisément, si la science n'est qu'un système de rapports, et de rapports humainement variables, quoique théoriquement nécessaires, sa transformation en une religion est devenue impossible, et rien n'est plus vain que d'en tenter l'épreuve. Dans la conception positiviste, la science, par tous ses caractères, s'oppose à la religion, ou du moins s'en distingue, est autre chose, n'a d'efficace ni pour la combattre, ni pour la justifier. Elle en a moins encore s'il s'agit de la « remplacer » ! L'absolu n'est pas le relatif ! Un système de rapports n'explique pas l'homme à lui-même, son origine ou sa destinée, ne résout pas l'énigme du monde. C'est ce qu'aurait vu Renan, si sa conception de la science, en 1848, n'avait pas été beaucoup plus conforme à celle de Voltaire ou de Diderot, — disons de Victor Cousin[1], — qu'à celle d'Auguste

1. Voyez, dans les *Essais de Morale et de Critique*, le bel éloge que Renan a fait de Victor Cousin ; et rien sans doute n'est plus naturel, ni même ne lui fait plus d'honneur, s'il n'a jamais eu, lui, Renan, d'autre « philosophie » que celle de Victor Cousin.

Comte. Ou plutôt il l'a très bien vu, et là même est l'explication du mépris doux et transcendant avec lequel — dans son *Avenir de la science* et ailleurs [1] — il a toujours parlé d'Auguste Comte. Il le méprisait aussi d'écrire moins bien qu'Ernest Renan, ce qui d'ailleurs n'est toujours vrai ni de Comte, ni même de Renan.

1. Voyez notamment : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse : Le séminaire d'Issy*. « Je perdis de bonne heure toute confiance en cette métaphysique abstraite qui a la prétention d'être une science en dehors des autres sciences et de résoudre à elle seule les plus hauts problèmes de l'humanité. La science positive resta pour moi la seule source de vérité. Plus tard j'éprouvai une sorte d'agacement à voir la réputation exagérée d'Auguste Comte, érigé en grand homme de premier ordre pour avoir dit, en mauvais français, ce que tous les esprits scientifiques, depuis deux cents ans, ont vu aussi clairement que lui. »

IV

COMMENT L'AFFIRMATION DE L'ABSOLU SE DÉGAGE DE LA RECONNAISSANCE DU RELATIF

De cette conception de la science, voyons maintenant se dégager et sortir la métaphysique du positivisme; et, pour cela, revenons d'abord à la théorie de la « relativité de la connaissance ». La science, avons-nous dit, n'est qu'un système de rapports ou de signes, entre lesquels et ce qu'ils signifient, nous ne saurions affirmer s'il y a plus de « rapports » qu'entre « le Chien, constellation céleste », et « le chien, animal aboyant » [1]. Il y en a même moins, puisque les rapports que nous n'apercevons pas entre le Chien, « constellation céleste », et le chien, « animal aboyant », d'autres les y ont vus, et ces autres sont les anciens hommes qui jadis les ont nommés du même nom. En revanche, de ces rapports dont le système constitue notre science, nous pouvons assurer qu'ils sont

1. Je ne sais comment j'ai quelque part attribué ce mot à Pascal, mais on m'a fait observer qu'il était de Spinoza, et on en a conclu que « je confondais habituellement Pascal et Spinoza ».

constants et nécessaires. Ils ne deviennent même « scientifiques » qu'à cette condition, et ils le deviennent aussitôt qu'elle est réalisée.

Constance et nécessité, — ce sont deux des caractères qui distinguent la science d'avec l'art. Car ne sont-ce pas aussi des « rapports » qu'expriment la musique, par exemple, ou la peinture ? Mais ces rapports ne sont pas « constants », et ils ne sont pas « nécessaires ». Il arrive, dit-on, fréquemment, que le rapport soit le même entre la longueur de la tête humaine, par exemple, et la longueur du buste ou du corps tout entier. Mais ce rapport n'est pas « nécessaire », puisqu'il est souvent autre, et nous devons nous féliciter qu'il ne soit pas « constant », puisqu'un grand artiste est celui qui nous le présente sous un aspect personnel, original, et imprévu : on a pu dire que l'art consistait dans l'altération des rapports réels des choses [1]. En tout cas, les rapports des

1. C'est la définition première sur laquelle Taine a édifié sa *Philosophie de l'Art* ; et je la crois trop étroite. Si nous la prenions au pied de la lettre, elle exclurait de l'art tout le naturalisme. Mais il est vrai que de très grandes écoles, parmi lesquelles on peut citer celle de Michel-Ange en peinture, et chez nous, au théâtre, l'école de Corneille, ont fait, d'une altération systématique et convenue des rapports réels des choses, le principe de leur esthétique.

objets qu'ils imitent ne sont pas les mêmes aux yeux d'un Rubens qu'aux yeux d'un Rembrandt: et c'est une des raisons pourquoi nous ne pouvons ni définir la beauté, ni en affirmer l'existence en dehors de nous[1].

Il en est autrement des rapports que nou appelons « constants » et « nécessaires ». Ils signifient ou ils expriment quelque chose d'autre et de plus qu'eux-mêmes : un kanguroo n'est pas un chimpanzé ; le mercure n'est pas du phosphore ; et Vénus n'est pas Jupiter. En d'autres termes : quelques-unes de nos impressions ou de nos sensations — telles la couleur de la rose, la saveur de la pêche — peuvent avoir en nous, dans la constitution intime de notre organisme ou de notre intelligence, les raisons de leur diversité. Mais quelques autres ne les y ont pas, et, par exemple, ce n'est pas seulement *en nous* que la chaleur se transforme en mouvement. Ce n'est pas non plus *en nous*

1. Il est assez curieux à ce sujet que, tandis que l'on prend plaisir à insister en toute occasion sur la relativité du « Bien » et du « Vrai », nous voyons qu'au contraire on parle couramment du « Beau » comme si l'absolu, chassé du reste de la terre et du monde, se retrouvait dans un sonnet de l'auteur des *Fleurs du Mal*, ou dans une toile de Manet.

ni seulement pour nos sens, ou relativement à la constitution de notre mentalité, que, de tant de parties de salpêtre, rapprochées *secundum artem* de tant de parties de charbon, il se forme un mélange détonant. Et quand d'un gland il sort un chêne, ou d'un œuf de poule un poulet, il est possible que ni le poulet, ni l'œuf, ni le chêne, ni le gland, ne soient *en soi*, substantiellement, ce qu'ils nous semblent être ; mais ce qui est certain, c'est que le poulet n'est pas un chêne, et que la diversité de nos perceptions a sa cause en dehors de nous, — je veux dire sa raison d'être, — et elle l'a dans la diversité substantielle du poulet et du chêne. Nous ne la connaissons pas, cette diversité ; l'apparence en tombe seule sous nos sens ; mais nous pouvons affirmer qu'elle existe ; et, sans nous embarrasser ici de subtilités assez inutiles, c'est ce qui nous suffit pour être en droit d'affirmer, ou de « poser », ainsi qu'on dit, « l'objectivité du monde extérieur[1] ».

Il n'y a pas, on le sait, de problème que la philosophie, depuis son origine, ait plus souvent agité, ni, si l'on en croyait du moins les

1. Voyez la préface du présent volume.

historiens, résolu plus diversement, et, certes, c'est un bel exemple de l'art de compliquer ou d'embrouiller les questions.

Ce n'est pas, à la vérité, que la solution de la difficulté soit aisée, et ce n'est pas non plus qu'en s'efforçant de la donner, de nombreux philosophes n'aient fait preuve d'infiniment d'esprit. Aussi bien, pour la plupart d'entre eux, qui se croient des penseurs et qui ne sont que des artistes, — puissé-je le dire sans les blesser ! — ne sont-ce pas les solutions qui importent, mais les chemins qu'on prend pour les atteindre. Dans un tableau d'Hogarth, qui fait partie de la série de son *Mariage à la mode* et qui représente un laboratoire ou un capharnaüm d'apothicaire, on voit un appareil d'une complication singulière et presque menaçante ; on s'approche pour l'étudier, et on s'aperçoit, ou du moins on croit s'apercevoir, car il ne faut répondre ici de rien, que cet appareil si savant, dont on ne peut s'empêcher d'admirer l'invention, n'a d'autre usage que de servir à déboucher les bouteilles. Un tire-bouchon n'eût-il pas fait tout aussi bien l'affaire ? Quelques philosophes ont ressemblé dans l'histoire à cet inventeur ; — et ce ne sont pas les moins illustres !

Toute leur ingéniosité n'a pu faire pourtant que le problème de l'objectivité du monde extérieur comportât plus de trois solutions. Ou bien le monde extérieur n'existe pas, n'est qu'une illusion de nos sens, un rêve qu'on ferait les yeux ouverts, une projection des lois de notre intelligence à travers l'espace ou le temps ; — et c'est la première solution. Ou bien le monde extérieur existe, et les impressions que nous en recevons sont conformes à leur objet, les phénomènes sont en soi ce qu'ils nous semblent être, ils seraient encore tout ce qu'ils sont si nous n'existions pas nous-mêmes ; — et c'est une seconde solution. Ou bien enfin, le monde extérieur existe, mais entre l'idée que la constitution de notre esprit nous permet d'en prendre et la réalité de ce qu'il est en son fond, il n'y a pas de rapport à nous connu, de communication certaine, de ressemblance ou d'analogie ; — et c'est la troisième solution [1].

Mais, de ces trois solutions, quelle que soit celle que l'on adopte, et pour quelques raisons que ce soit, le monde extérieur n'en continue

1. Je ne nie pas d'ailleurs que si l'on n'a rien de mieux à faire, il ne soit intéressant d'approfondir ce genre de questions.

pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous. Scientifiquement, il est pour Berkeley, qui le nie, ce qu'il était pour les diocésains de son évêché de Cloyne, et, scientifiquement, il ne diffère pas pour Johann Gottlieb Fichte, qui le crée, de ce qu'il est pour les étudiants de l'Université d'Iéna. Entre le monde extérieur, *quel qu'il soit*, et la constitution de notre mentalité, *quelle qu'elle soit*, il y a un rapport constant. Peut-être même y a-t-il quelque chose de plus ! « Quand la nature, a-t-on dit, veut faire de la chimie, elle emploie comme nous des cornues et des alambics, et quand elle veut faire de la mécanique, elle emploie, comme nous, des leviers, des poulies, des canaux, des soupapes. Cette rencontre de la nature et de l'homme dans la construction des mêmes engins, sans qu'on puisse dire que l'homme ait copié la nature, et encore moins que la nature ait pris modèle sur l'homme, est une des meilleures preuves que le système de nos sciences est bien fondé sur des raisons naturelles, indépendantes des conceptions et des artifices de l'esprit humain [1]. » C'est ce qu'on a exprimé d'une autre manière, plus générale,

1. Cournot : *Considérations sur la marche des idées dans l'histoire*, t. I, p. 226.

en disant que « partout où il y a du sensible » il y avait toujours de « l'intelligible qui y correspond [1] ».

Est-il, après cela, bien utile de compliquer le problème à loisir? Imitons donc plutôt Auguste Comte, et puisque tout se passe, et se passera toujours *comme si* le monde extérieur était ce que nous croyons qu'il est, laissons la question de son objectivité, après nous en être assurés, aux méditations des dilettantes de la philosophie.

Empressons-nous seulement d'ajouter que cette conviction de l'objectivité du monde extérieur, nous n'y avons pu aboutir que par le chemin de la métaphysique. L'affirmation de cette objectivité est elle-même, s'il en fut, une affirmation de l'ordre métaphysique, puisqu'elle dépasse absolument l'expérience. Et, enfin, puisque nous ne pouvons nous tenir pour certains de l'objectivité de la science qu'autant que nous le sommes de l'objectivité du monde extérieur, le fondement de la science est donc « métaphysique » ; et voilà, sans grand effort de réflexion ni de raisonnement, mais surtout sans

1. F. Ravaisson : *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin*, 1884.

contradiction, la métaphysique rétablie, si je puis ainsi dire, au cœur même du positivisme. Il y a une métaphysique du positivisme, et cette métaphysique ne se surajoute pas du dehors à l'édifice de la doctrine, mais on dirait plutôt, il faut même dire qu'elle en sort, si le positivisme, en fait, et par les moyens que nous venons d'indiquer, ne l'a pas tirée d'ailleurs que de la théorie de la « relativité de la connaissance ».

Il en a également tiré la théorie de l' « inconnaissable » ; et c'est le moment de rappeler les paroles si souvent citées d'Herbert Spencer : « De la nécessité de penser en relation, il s'ensuit que le relatif est lui-même inconcevable, à moins d'être rapporté à un non-relatif réel. Si nous ne postulons pas un non-relatif réel, un absolu, le relatif lui-même devient absolu, ce qui est une contradiction. Et l'on voit, en examinant la marche de l'esprit humain, combien il est impossible de se défaire de la conscience d'une chose effective — *an actuality* — placée sous les apparences, et comment, de cette impossibilité, résulte notre indestructible croyance en l'existence de cette chose [1]. »

1. J'ai cité plus haut, pages 46 et 47, ces paroles d'après

Quelques critiques se sont étonnés de la « faiblesse de ces raisons », et pour ne rien dire de ceux qui n'ont vu qu'une « monstruosité » dans l'inconnaissable du positivisme spencérien, on a prétendu le réduire à n'être que le nom dont nous nous servirions pour nous déguiser à nous-mêmes la profondeur de notre ignorance[1]. On a cru pouvoir dire que notre croyance « à la réalité d'une chose effective cachée sous les apparences » n'était pas plus indestructible que « celle du mouvement de la sphère céleste autour de la terre ». On a dit encore que le raisonnement de Spencer « revenait au fond à supposer l'absolu », qu'on lui déniait. Et on a conclu de là qu'en tout cas, et bien loin d'être la condition ou la source même de toute réalité, son inconnaissable n'était qu'une pure abstraction, une chimère, un mot vide.

La meilleure manière de répondre à ces objections n'est pas de les discuter l'une après l'autre, ce qui ne servirait guère, comme presque toujours en philosophie, qu'à faire évanouir,

la traduction de M. Cazelles ; la traduction que j'en reproduis ici est celle de M. Ch. Renouvier.

1. Voyez, sur l'ensemble de la question, E. de Roberty : *l'Inconnaissable, sa métaphysique et sa psychologie*. Paris, Alcan, 1889.

dans des distinctions infinies, l'objet même du débat ; mais il faut refaire le raisonnement du positivisme ; le rattacher, comme nous disions, à la théorie de la « relativité de la connaissance » ; et, ici encore, voir sortir la métaphysique, une métaphysique nouvelle, du fond même de la doctrine que l'on croit qui l'aurait ruinée, — et qui elle-même l'a cru, dans « sa première phase ». On n'est jamais aussi méchant qu'on voudrait le paraître, et on fait rarement tous les dégâts qu'on avait rêvés !

Nous ne connaissons rien que de relatif, ou en d'autres termes, nous ne connaissons rien que dans son rapport avec autre chose, et, par conséquent, sous la condition et au moyen d'autre chose. Ce serait parler chinois, ou plutôt ce ne serait rien dire, que de dire « qu'un corps plongé dans un fluide perd de son poids le poids du volume de ce fluide qu'il déplace », si nous n'avions pas une certaine idée de ce que c'est qu'un corps, un fluide, un poids, un volume, et de quelques autres choses encore. Nous ne pensons donc le principe d'Archimède qu' « en relation » de ces choses, et le principe lui-même n'a de sens ou de vérité qu'en fonction de ces relations.

Mais ces relations, nous l'avons vu, ne sont elles-mêmes « scientifiques » qu'autant qu'elles sont « constantes » et « nécessaires » ; et c'est ce qui distingue la relation qu'exprime le principe d'Archimède de celle qui se traduirait dans la phrase suivante : « Au moment qu'il la croyait perdue, Bonaparte gagna la bataille de Marengo. » Il faut, pour l'établissement du principe d'Archimède, qu'un corps soit toujours un corps, un fluide toujours un fluide, un poids et un volume toujours un volume et toujours un poids. Il le faut, quel que soit le nom dont on les nomme, et en toute indépendance de la convention verbale qui les désigne par tel ou tel signe et tel ou tel son. Il faut qu'il y ait, du corps et des fluides, une définition fixe et une notion commune, générale, universelle. D'où la tirerons-nous ? De la comparaison que nous ferons entre eux de leurs caractères, laquelle sans doute ne sera qu'une manière encore de penser « en relation », et de l'expérience que nous aurons des qualités des objets.

Mais, corps ou fluides, quand de l'idée que nous nous en formons, nous avons écarté tout ce qui s'y peut mêler de variable ou de circonstanciel, la définition scientifique s'en

trouve composée de ce qu'il y a d'identique ou de permanent en eux. C'est ce quelque chose d'identique ou de permanent qu'Herbert Spencer, en son langage, appelle « la chose effective, *actuality* », et comme nous n'en pouvons rien connaître, sinon sa permanence et son identité, c'est « cette chose effective » qu'il nomme l'Inconnaissable. Que dira-t-on qu'il y ait dans tout ceci qui ne soit entièrement conforme à la théorie de la relativité de la connaissance, ou plutôt qui n'en dérive ? S'il n'existait pas un « inconnaissable » dont les corps, solides ou fluides, ne sont que des manifestations phénoménales, appropriées, si l'on veut, ou adaptées à nos sens, nous ne pourrions nous former aucune idée, même conventionnelle, d'un fluide ou d'un solide; et c'est ainsi que, de la « nécessité même de penser en relation », se conclut la nécessité d'un « non-relatif réel ».

Que pouvons-nous cependant savoir de ce non-relatif ou connaître de cet inconnaissable ? Il est ! mais est-il autre chose et quelque chose de plus qu'une condition de la pensée ? Car, pour ceux qui n'y prétendent voir « que l'absence des conditions sans lesquelles la pensée est possible », ils le confondent avec l' « incon-

cevable », lequel est tout autre chose ; et pour ceux qui ne sont frappés que de la contradiction impliquée dans la prétention de « connaître l'inconnaissable », ils abusent de la pauvreté du langage humain.

Si nous ne pouvons pas tout connaître de l'inconnaissable, il n'est pas contradictoire d'en vouloir connaître quelque chose; et, au fait, combien n'y a-t-il pas de causes ou de forces que nous ne connaîtrons jamais en elles-mêmes, quoique nous en connaissions et même que nous en gouvernions les effets?

Nous ne pouvons pas non plus nous contenter de dire, avec le poète :

Il est, il est, il est ! Il est éperdument[1] ;

et, quoique d'ailleurs cela n'équivalût pas du tout à ne rien dire, on voudrait cependant quelque chose de plus précis. Qu'est-ce donc que l'inconnaissable? et, d'abord, de la reconnaissance ou de l'aveu que le positivisme en a dû faire, — dont nous avons même vu, sous le nom d'*agnosticisme*, sortir une doctrine entière[2], — quelles sont les conséquences qui ont suivi?

1. Victor Hugo : *Religions et Religion.*

2. C'est dans les écrits philosophiques de Th. Huxley qu'à notre avis on trouvera la meilleure exposition des thèses de l'agnosticisme.

L'une des plus intéressantes est sans doute la limitation du pouvoir de la science par la science, et au nom de la science elle-même. « Plus s'est étendue notre connaissance des faits et des lois, écrivait récemment l'un des plus sérieux adversaires de la théorie de l'inconnaissable, plus s'est épaissi le mystère des forces dont nous mesurons au dehors les effets comme mouvements, et qui répondent en nous à des sensations avec lesquelles nous ne pouvons leur imaginer aucune similitude de nature. *Nous nous voyons bien plus loin que ne croyaient l'être les anciens savants ou philosophes de comprendre ce que c'est que la chaleur*. Nous constatons seulement ce qu'elle fait. Et la pesanteur, de même, et les affinités chimiques, etc. La réduction, admise aujourd'hui de l'unique objet déterminable aux phénomènes mécaniques, forme extérieure de tous les inconnus, ce grand progrès *pour la science*, est, à vrai dire, l'*abandon de toute espérance de lui faire atteindre le fond des choses* [1]. » C'est le point de vue même de l'agnosticisme, et l'inconnaissable est précisément « le mystère de ces forces dont nous

1. Ch. Renouvier : *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 716.

mesurons les effets », sans en pouvoir définir la nature.

Soyons certains, dès aujourd'hui, qu'aucun progrès de la « Science » en général, ni d'aucune science en particulier, n'éclaircira le mystère. *Ignorabimus :* nous ignorerons ; nous continuerons d'ignorer ! Ce n'est pas le professeur Hæckel qui résoudra *les Énigmes de l'Univers* [1]. Et la science elle-même — par une espèce de miracle — continuera d'évoluer d'un point de départ vers un but qui lui sont également inconnus. Infiniment féconde en applications pratiques, — du genre de celles que Renan affectait volontiers de mépriser, — et, peut-être, d'une autre part, en spéculations dont l'ampleur sera toujours le plus beau témoignage de la puissance de l'esprit humain, la science ne « justifiera » jamais son fondement ; et tous les problèmes qu'elle résoudra ne l'avanceront pas plus dans l'avenir que dans le passé, vers la

1. C'est le titre d'un livre encore assez récent où le professeur Hæckel, ayant réduit le nombre des « énigmes de l'univers » à sept, puis à trois, et finalement à deux, ne les a peut-être pas résolues, mais n'en a pas moins affirmé la possibilité de les résoudre, et son droit de parler comme s'il les avait résolues. Une traduction française de ce livre a paru l'an dernier chez l'éditeur Schleicher.

solution de ceux qu'au temps de Descartes ou de Condorcet, elle se croyait en droit d'espérer de trancher. A l'extrémité du domaine où la « Science » est souveraine, la théorie de l'inconnaissable a dressé la borne qu'on pourra déplacer, mais qu'on ne renversera pas, ou à laquelle, quand on croira l'avoir renversée, on ne continuera pas moins de se heurter toujours.

Elle a posé aussi la borne qui sépare le domaine de la science de celui de la morale ou de la religion. « Toutes les sciences réunies, avait écrit Descartes, ne sont rien que l'intelligence humaine, toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire [1]. »

Et on l'a cru longtemps, et quelques savants ou quelques philosophes le croient peut-être encore ! Mais Descartes joue ici sur les mots. De ce que l'intelligence humaine est toujours la même en ses opérations, il n'en résulte pas que

1. Descartes : *Règles pour la direction de l'esprit* (*Œuvres*, t. XI, p. 292).

les vérités dont elle est capable soient toutes de la même nature ; et, en réalité, il y a autant de justes domaines ou de provinces particulières de la connaissance qu'il y a d'objets différents à connaître. On ne voit pas que la science de l'embryogénie, quoi que l'on puisse dire, soit d'un grand usage à un géomètre, ni, que d'avoir étudié les propriétés de la cycloïde, cela prépare un homme à exceller dans l'anatomie des mollusques.

C'est pourquoi les savants, comme tels, en tant que chimistes ou que mathématiciens, n'ont aucune compétence à traiter de morale ou de théodicée. C'est la science même qui avoue qu'il y a des questions qui ne relèvent pas d'elle, puisque ses méthodes ne peuvent pas les atteindre. Obligée de convenir aujourd'hui qu'elle ne va pas au fond des choses, — que le sous-sol de son domaine, pour ainsi dire, échappe à son exploitation, — et qu'elle ne saurait nous dire ni ce que c'est que la chaleur, ni ce que c'est que la pensée, quels titres aurait-elle à nous parler de notre destinée, des lois de notre conduite, ou de la force qui gouverne le monde? L'agnosticisme a produit cet effet de resserrer la science entre les frontières de son

territoire, et de soustraire, par conséquent, à sa superbe domination, ce champ de l'inconnaissable qu'elle s'était arbitrairement annexé.

A qui donc appartiendra-t-il de l'explorer? A tout le monde et à chacun, répond l'agnosticisme, si, de tous nos droits, le plus certain est sans doute celui de demeurer, en tant qu'hommes, les maîtres de notre croyance et les ouvriers de notre destinée. Mais Auguste Comte a été plus loin, et sa métaphysique s'est achevée finalement, nous l'avons vu, en une religion. Il n'a pas formulé la doctrine de l'inconnaissable, mais il a essayé d'en organiser le culte. C'est même ici qu'il s'est contredit. Seulement, et au lieu de voir la contradiction où on la voit d'ordinaire, — je veux dire entre les affirmations premières du positivisme, et l'affirmation finale de l'inconnaissable, — je la vois en ceci qu'il a essayé de réaliser ou de concréter l'inconnaissable sous la forme de l'*humanité*. Or, l'humanité n'est pas l'inconnaissable, et le mot de religion perd son sens si nous nous proposons à nous-mêmes comme l'objet de notre adoration. La religion de l'humanité ne peut pas être une religion.

Mais, de la conception d'Auguste Comte, ce

qu'il faut pourtant retenir, c'est que, s'il appartient à quelqu'un d'approfondir et de préciser la notion de l'inconnaissable, c'est à ceux qui font de la destinée de l'humanité le principal objet de leurs préoccupations ; qui ne sont curieux ni de l'art, ni de la science en soi, mais des services que l'art et la science peuvent rendre à l'éducation morale de l'humanité, et qui considèrent enfin que, la sociabilité faisant le premier caractère de l'homme, c'est elle que notre perpétuel effort doit avoir pour ambition de développer, d'assurer et de perfectionner.

V

LE CARACTÈRE ESSENTIEL DE LA MÉTAPHYSIQUE POSITIVISTE

En attendant, ce que je voudrais que l'on eût vu dans le présent chapitre, c'est qu'il y a une « Métaphysique positiviste » ; que cette métaphysique n'est pas dans le positivisme une superfétation de la doctrine ; et que, si ces deux mots de « Métaphysique » et de « Positivisme » se contredisent, les idées qu'ils expriment, ou les choses qu'ils représentent ne laissent pourtant pas de se concilier.

Cette observation toute seule est déjà de quelque importance, j'oserai même dire d'un grand intérêt, si l'on veut bien faire attention que rien n'a plus nui au positivisme que le préjugé de son insuffisance ou de son impuissance métaphysique. Encore aujourd'hui, pour beaucoup de gens, le positivisme est la négation de l'*au-delà*, la philosophie de la matière, le faux nom du matérialisme. Je conviens d'ailleurs que de nombreux positivistes, ou soi-disant tels, ont fait tout ce qu'il fallait faire pour accréditer ce

préjugé, et Auguste Comte lui-même ne s'est pas assez défendu d'y aider, en ne négligeant aucune occasion de maltraiter la métaphysique et les métaphysiciens. La philosophie du dix-huitième siècle elle-même, celle des hommes de l'*Encyclopédie*, n'avait pas dressé contre la scolastique de réquisitoire plus copieux, plus convaincant, ni plus passionné.

Ne craignons pas d'en dire l'une au moins des raisons. Les grands « métaphysiciens » du dix-neuvième siècle, ceux dont on loue dans les histoires la force ou le génie d'invention, un Fichte, un Schelling, un Hegel, — pour ne rien dire des moindres, — ne sont peut-être au fond que des arrangeurs de mots, et tout en les admirant, pour les ressources de leur dialectique, je me suis demandé quelquefois si leurs « palais d'idées » n'étaient pas destinés à tomber un jour dans le même dédain ou le même oubli, *mutatis mutandis*, que les constructions de Duns Scot, « le Docteur subtil » ou l'*Ars magna* du Majorquain Raymond Lulle [1].

1. Aux lecteurs qui seraient tentés de trouver ce jugement un peu sévère, je ne ferai pas cette mauvaise plaisanterie de leur demander s'ils connaissent la philosophie de Duns Scot, — dont Renan, dans l'*Histoire littéraire de*

Auguste Comte, en sa qualité de contemporain de ces grands Allemands, s'est posé la même question, et il l'a résolue contre eux.

On dira sans doute qu'il ne les a connus qu'à travers *l'Allemagne* de Mme de Staël et les amplifications déclamatoires de Victor Cousin, qui lui-même, dit-on, ne les avait qu'à moitié compris ! Mais cela lui a suffi pour entrevoir ce qu'il y avait de verbalisme, ou de logomachie, dans ces systèmes tant vantés. Aussi bien, s'il les eût approfondis davantage, les eût-il trouvés tous entachés d'un vice primordial, et irrémédiable à ses yeux, qui est, comme l'on dit, de « poser l'absolu » pour en déduire le relatif, ce qui s'appelle répondre à la question par la question ; et, en effet, ce que Comte a poursuivi sous le nom de « métaphysique » en général, c'est précisément toute philosophie qui débute par l'affirmation de l' « absolu ».

Mais au contraire la vraie « métaphysique », la bonne, la sienne ! est celle qui n'affirme

la France, t. XXV, p. 404, 467, a donné une exposition qui est un de ses chefs-d'œuvre ; — mais je me contenterai de rappeler les invectives de Schopenhauer contre les « professeurs de philosophie » ou encore l'analyse de la philosophie de Fichte telle que l'a donnée M. Ch. Renouvier, *Philosophie de l'histoire*, t. IV, p. 6 et suivantes.

l'absolu — ou l'inconnaissable — qu'autant qu'elle s'y est, pour ainsi dire, heurtée dans toutes les directions qu'elle a prises pour y échapper; qui ne s'incline en quelque manière devant le mystère des choses qu'après avoir épuisé les moyens humains d'en éclairer la profondeur, et qui ne se propose pas enfin, comme celle de Fichte, de créer de son fond, et vraiment du néant, *ex nihilo*, l'homme, et le monde, et Dieu, mais plus modestement, de les reconnaître, et de les définir, dans la mesure de notre pouvoir. Les autres métaphysiques sont toutes *subjectives* : la métaphysique positiviste est une métaphysique tout *objective*; — et j'entends par ce mot une métaphysique dont on a fait effort pour éliminer tout ce que les métaphysiciens ont mêlé à la leur, en général, de leur manière personnelle de voir, et de leurs convictions *a priori*.

Ceci nous ramène au principe essentiel de la méthode positiviste, lequel n'est autre que d'avoir fait, de la « totalisation de l'expérience humaine[1] », le critérium de la vérité. La vérité,

1. C'est, à notre avis, ce qui distingue essentiellement le positivisme de toute confusion que l'on essayerait d'en faire avec le scepticisme ou avec le naturalisme. Quand nous douterions en effet de tout le reste, et même, avec

c'est l'acquêt de l'expérience humaine, que d'ailleurs il faut bien se garder de confondre avec le « consentement universel ».

Le consentement universel n'est souvent que l'erreur commune, et il n'est, dans presque tous les cas, que rencontre ou coïncidence fortuite ; mais l'expérience, c'est le consentement universel passé pour ainsi dire au crible de la critique et de l'histoire ; — c'est le consentement universel dégagé des circonstances qui le déterminent, à peu près comme la loi d'un fait n'est sans doute que ce fait lui-même, dépouillé ou abstrait des conditions qui le parti-

l'idéalisme, de notre propre existence, nous ne pouvons douter du rapport de cette existence, ou de l'illusion qu'elle est, avec les autres illusions ou les autres existences qui la déterminent dans le temps et qui la limitent dans l'espace. L'ombre que nous sommes soutient des rapports précis avec d'autres ombres qui l'entourent ou qui l'ont précédée. Nous savons avec certitude, et sans avoir besoin pour cela d'aucune théorie de la connaissance, que nous ne sommes pas seuls au monde, quoi que d'ailleurs nous puissions être, et nous savons aussi que nous sommes les fils de nos pères, lesquels, sans aucun doute, n'étaient pas plus que nous cause d'eux-mêmes. Les certitudes « géométriques » ne sont pas plus certaines que ces certitudes qu'on pourrait appeler « historiques ». Mais d'autres prétendues certitudes, en revanche, le sont beaucoup moins, et, en particulier, ce sont toutes celles que l'on appelle « métaphysiques ».

cularisent ; — c'est le consentement universel, jugé, et tantôt confirmé, mais tantôt condamné, par ceux qui ont autorité pour le faire, et qui sont, en tout ordre de choses, les spécialistes de la chose [1].

Écoutons Comte à ce sujet : « La création de la sociologie complète l'essor fondamental de la méthode positive, et constitue le seul point de vue susceptible d'une véritable universalité, *de manière à réagir convenablement sur toutes les études antérieures*, afin de garantir leur convergence normale sans altérer leur originalité continue. » Il écrit mal, mais il pense bien ! « Sous un tel ascendant, continue-t-il, nos diverses connaissances réelles pourront donc enfin former un vrai système, assujetti dans son entière étendue et dans son expansion graduelle, à une même hiérarchie et à une commune évolution, qui n'est certaine-

1. C'est ce qu'on exprime, par exemple, en matière d'art, quand on dit que « les artistes sont les vrais juges de l'art » ; et sans doute n'est-ce là qu'une moitié de la vérité ! Le « public » a aussi son autorité dans l'établissement de la valeur des œuvres d'art. C'est cette autorité des artistes, reconnue par le public, ou ce jugement du public, confirmé par celui des artistes, que Comte appellerait en art « la totalisation de l'expérience humaine ».

ment possible par aucune autre voie. » Et il conclut : « L'indispensable harmonie entre la spéculation et l'action est ainsi pleinement établie, puisque les diverses nécessités mentales, soit logiques, soit scientifiques, concourent *à conférer la présidence philosophique aux conceptions que la raison publique a toujours considérées comme devant universellement prévaloir* [1]. »

On remarquera que ces lignes, que j'extrais de la dernière leçon du *Cours de Philosophie positive*, sont datées de 1842 : elles appartiennent donc à la « première phase » de la philosophie d'Auguste Comte. Si la seconde — et on vient de le voir — n'en est que le développement, comment en serait-elle la contradiction?

Il avait dit ailleurs : « Toutes nos spéculations quelconques peuvent être envisagées comme autant de résultats nécessaires de l'évolution spéculative de l'humanité » ; et encore : « Les diverses spéculations humaines ne sauraient comporter en réalité d'autre point de vue pleinement universel que le point de vue humain [2]. » La rédaction est un peu naïve, mais ce qu'il veut dire est plein de sens. Si les applications

1. *Cours de Philosophie positive*, t. VI.
2 *Ibid.*, t. VI, p. 554, 569.

qu'il en a faites ne sont plus toutes justes, le principe est demeuré le même, et je crois pouvoir dire que ceux-là seuls ne l'ont pas vu qui ne l'ont pas voulu voir. Quand les disciples se sentent devenus assez forts, ils n'aiment pas que leur maître continue de penser, et si surtout il pense autrement qu'eux, c'est lui qu'ils accusent de ne plus se comprendre !

Ne terminons donc pas avant d'avoir indiqué un autre et dernier avantage de la méthode positiviste, bien comprise, et suivie jusqu'au bout de sa course, lequel est de laisser, tout le long de sa route, les questions *ouvertes*, parce qu'en effet elle contient en elle tout ce qu'il faut pour se corriger ou se redresser. Si la vérité n'est que la « totalisation de l'expérience humaine », l'expression en devient nécessairement relative, successive, progressive, et, de sa relativité bien entendue, dérive, pour ainsi dire, la loi même de son progrès. Le propre de la science est de n'être jamais achevée. Nous sommes riches des acquisitions de ceux qui nous ont précédés, mais nous ajoutons toujours quelque chose à ce qu'ils nous ont légué, et ceux qui nous suivront ne partiront donc pas à leur tour du même point de départ que nous. Il y aura pour eux,

relativement à nous, quelque chose de changé dans ce que nous appelons la totalisation de l'expérience humaine. Le développement continu de notre intelligence, en affectant tour à tour et en modifiant tel ou tel élément du calcul, modifiera l'addition. Si nous nous sommes trompés, une observation plus attentive, une expérience plus étendue corrigeront tôt ou tard notre erreur. Et la métaphysique cessant ainsi d'être un « système fermé », c'est alors qu'elle deviendra vraiment digne de son nom, et de son rôle, qui est de nous conduire, par les voies normales de l'intelligence humaine, du connu à l'inconnu et de l'inconnu à l'inconnaissable. Le positivisme a posé les conditions ou les fondements d'une telle métaphysique ; — et ce n'est pas Kant, en vérité, mais plutôt Comte, qui, en rédigeant les dernières leçons de son *Cours de Philosophie positive*, a écrit les *Prolégomènes de toute métaphysique future.*

CHAPITRE TROISIÈME

LA RELIGION COMME SOCIOLOGIE

« Une sociologie mythique ou mystique, conçue comme contenant le secret de toutes choses, tel est, selon nous, *le fond de toutes les religions*. Celles-ci ne sont pas seulement de l'anthropomorphisme... ; elles sont une extension universelle et imaginative de toutes les relations bonnes ou mauvaises qui peuvent exister entre des volontés, de tous les rapports sociaux de guerre ou de paix, de haine ou d'amitié, d'obéissance ou de révolte, de protection et d'autorité, de soumission, de crainte, de respect, de dévouement ou d'amour : *la religion est un sociomorphisme universel* [1]. »

C'est à l'*Introduction* du livre de M. Guyau sur *l'Irréligion de l'avenir*, — on sait que ce jeune philosophe aimait les titres à effet, — que j'emprunte cette définition de la religion ; et, quoique *sociomorphisme* soit assurément un peu

1. M. Guyau : *l'Irréligion de l'avenir*.

rude, je la crois non seulement bonne, mais encore la meilleure que l'on puisse donner du « fond commun de toutes les religions ».

J'aurais toutefois aimé qu'en le définissant ainsi, M. Guyau se souvînt qu'Auguste Comte l'avait fait avant lui. J'ai tâché de montrer, dans le précédent chapitre, qu'il y avait non seulement une « métaphysique », mais une « religion » d'impliquée dans les données premières du positivisme. Le caractère essentiel de cette religion est d'être conçue comme sociale ; ou plutôt, il faut dire davantage, et, dans l'évolution de la pensée d'Auguste Comte, « religion » et « sociologie » ne font qu'un. C'est par le chemin de la sociologie qu'il aboutit à la religion, et c'est de sa religion qu'il fait à son tour la règle et à la fois le juge de sa sociologie. Sa religion, dont il a eu grand soin de n'éliminer ni l'inconnaissable ni le surnaturel, — et au contraire, personne n'a qualifié plus sévèrement que lui la « monstrueuse » contradiction qui se dissimule sous le nom de « religion naturelle », — est le fondement mystique de sa sociologie. Et, en vérité, sa sociologie n'est qu'un effort pour réaliser son « royaume de Dieu » sur la terre.

« Le mot même de religion, lisons-nous dans son *Catéchisme positiviste*, indique l'état de complète unité qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, *convergent habituellement vers une destination commune*... La religion consiste donc *à régler chaque nature individuelle*, et *à rallier toutes les individualités*, ce qui constitue seulement deux cas distincts d'un problème unique [1]. »

Je voudrais faire voir ici comment cette conception ou cette idée de la religion s'oppose à de plus superficielles ou de plus étroites; ce qu'elle a de vraiment, de profondément, d'éternellement religieux; et qu'il suffit enfin, pour l'utiliser, de la compléter. Quelque contraste qu'il y ait entre le plaisir et la peine, disaient un ancien, ils ne laissent pas d'être conjoints par un lien de nature : *societate quadam naturali*. C'est ainsi que l'erreur et la vérité ne sont pas toujours, ni même ordinairement, séparées l'une de l'autre par des abîmes ; on les trouve souvent plus voisines qu'on ne les croyait ; et, pour faire quelquefois servir la

1. *Catéchisme positiviste.*

première à la démonstration ou à la glorification de la seconde, il y faut moins d'adresse ou d'intelligence que de « bonne volonté ».

I

QUE LE CARACTÈRE ESSENTIEL DE TOUTE RELIGION EST D'ÊTRE UNE SOCIÉTÉ DE CROYANCES

J'ai déjà cité bien des fois — et je ne suis pas incapable de citer plus d'une fois encore — le mot si caractéristique de Madame, mère du Régent : « Chacun se fait son petit religion à part soi. » C'est qu'en effet, s'il n'y en a pas de plus allemand, ni de plus protestant, je n'en connais guère de moins « religieux », je veux dire de moins conforme à tout ce que nous enseigne sur la religion l'histoire même des religions. On se fait peut-être « son petit métaphysique », ou « son petit philosophie » à part soi ! Mais en histoire, dans la réalité de l'histoire, nous ne connaissons pas une seule religion qui ne nous apparaisse avant tout comme « un motif de rassemblement ».

Fétichistes ou polythéistes, religions de la nature ou religions de « la souffrance humaine », religions de haine ou religions d'amour, religions de la famille, du clan, de la cité, religions nationales, religions universelles,

toutes les religions ne sont que des rassemblements, des groupements, des ralliements d'êtres humains autour de l'idée commune qu'ils se font de la divinité; la mise en participation d'une croyance ; le partage effectif des cérémonies d'un même culte ; et, comme conséquence, l'engagement que prennent les fidèles de souscrire au *credo* que leurs prêtres promulgueront pour entretenir ce culte, préserver ou développer cette croyance, l'organiser, la propager, et honorer ce dieu.

Cette société de croyances peut d'ailleurs être, et se trouve avoir été dans l'histoire, plus ou moins étroite, plus ou moins durable, plus ou moins étendue. On a vu des religions locales et on en a vu d'universelles ; on en a vu de familiales et on en a vu de politiques. La religion des Romains a longtemps été « familiale » ; les religions grecques sont de bonne heure devenues « politiques ». On en a vu de jalouses et de fermées, comme le brahmanisme et comme le judaïsme; on en a vu d'ouvertes et d'accueillantes, comme le bouddhisme. D'autres encore, comme l'islamisme, ont constitué des sociétés militaires. Mais ce que l'on n'a jamais vu, c'est une religion qui fût celle d'un

seul homme ; et la « religion de Socrate » ou la « religion de Platon » — si l'on tient à se servir de ce mot de « religion » — n'ont commencé qu'avec les disciples de Platon ou de Socrate.

Il n'y a pas de « religion naturelle », disions-nous tout à l'heure avec Auguste Comte : les termes sont contradictoires. Disons ici pareillement qu'il ne saurait y avoir de « religion individuelle ». On ne peut pas plus être seul de sa « religion », qu'on ne le pourrait être de sa « famille » ou de sa « patrie ». Famille, patrie, religion, ce sont des expressions « collectives », si jamais il y en eut. On n'en diminue pas seulement la portée, mais on en altère, on en dénature on en corrompt le sens quand on les « individualise ». Toute religion, dans l'histoire, avant d'être autre chose, et de quelque manière qu'on essaye d'en définir l'essence, est association, congrégation, communion, Église [1] ! Et pour achever de nous en convaincre, nous n'avons qu'à considérer dans l'histoire ce que toutes les

1. C'est aussi bien ce que veulent dire, étymologiquement, les mots eux-mêmes d'*Ecclesia* en grec, et de *Religion*, en latin. Mais, et en dépit de nos philologues, les étymologies ne sont pas toujours des raisons.

religions ont appelé des noms de « schisme » ou d' « hérésie ».

Bossuet l'a dit quelque part, avec sa franchise habituelle : « L'hérétique est celui qui a une opinion » ; et il ajoute : « C'est même ce que le mot veut dire[1]. » Ni Calvin avant Bossuet, ni, avant Bossuet et Calvin, les juges de Socrate n'ont pensé autrement. Anciennes ou modernes, dans toutes les religions, l'hérétique est celui qui se détache du groupe, qui s'y oppose lui tout seul, qui le met donc par là même en danger de se dissocier ; et c'est une chose bien remarquable que, sur quelque paradoxe que son hérésie se fonde, on lui en ait voulu toujours bien moins de ce que son paradoxe a de blasphématoire, ou de scandaleux, que de ce qu'il a d'individuel, ou de solitaire.

Væ soli ! Malheur à celui qui est seul ! Les hommes aiment à penser en troupe. C'est

1. Bossuet : *Première instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise*, § 29 (*Œuvres complètes*, édition Lachat, t. XVII, p. 112).

Voici d'ailleurs les propres paroles de Bossuet : « L'hérétique est celui qui a une opinion, et c'est ce que le mot signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion ? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le catholique est catholique : c'est-à-dire qu'il est universel et, sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Eglise ».

pourquoi tout hérétique a toujours succombé dans l'histoire qui n'avait pas réussi d'abord à devenir « plusieurs ». Et comme, en devenant « plusieurs », s'il ne cessait pas pour cela d'être hérétique, son hérésie changeait cependant de nature, devenait ce qu'on appelle un « schisme », et qu'un schisme est une communion, — la communion des séparés, — la religion se trouve ainsi ramenée à son caractère principal, en tant qu'il est d'être une croyance collective. Aucun effort n'a jamais prévalu contre une religion qui lui-même ne fût collectif. Tout hérétique heureux est un meneur d'hommes, le conducteur de ceux qui veulent comme lui se détacher de la collectivité dont ils faisaient partie, et c'est ce qui explique en tout temps la violence des luttes religieuses : « Rien, a dit encore Bossuet, n'excite de plus grands tumultes parmi les hommes ; rien ne les remue davantage, et rien en même temps ne les remue moins [1]. »

« Rien ne les remue moins », parce qu'en effet les préoccupations de la vie quotidienne rejettent ordinairement les préoccupations religieuses à l'arrière-plan de notre activité et comme

1. Bossuet : *Sermon pour la profession de Mme de la Vallière.*

dans l'ombre de l'inconscience ! Mais, « rien en même temps ne les remue davantage », parce qu'une religion qui se sent menacée, c'est une société qui se sent ébranlée jusque dans ses fondements ; c'est une communauté qui se sent inquiétée dans le principe même de son existence ; c'est une collectivité dont les éléments se retournent, pour ainsi parler, contre elle-même, et rompent, en brisant le lien qui formait leur union, celui qui faisait en même temps sa force.

Aussi les historiens ont-ils quelquefois hésité sur le vrai caractère des révolutions religieuses. Ils les ont crues plus d'une fois « politiques », et de ce qu'en effet elles le sont toutes devenues, ou presque toutes, ils en ont conclu que la religion n'en avait donc été que le prétexte. La conclusion était fausse ; mais l'hésitation était permise. Elle ne l'est plus, si l'on fait attention qu'étant chose collective, aucune religion ne saurait être « réformée », sans que la structure d'une société tout entière en soit nécessairement et profondément modifiée.

En voici un exemple dans l'analyse qu'Eugène Burnouf a donnée [1] des relations du bouddhisme

1. *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2e édition, p. 188, 189. Paris, Maisonneuve, 1876.

et du brahmanisme. En proclamant, non pas l'égalité des hommes, — « peu comprise, en général, des peuples asiatiques », — mais la possibilité pour tout homme « d'échapper à la loi de la transmigration », ce qui est sans doute éminemment une affirmation de l'ordre dogmatique, Çakya-Mouni ne « tendait à rien moins qu'à détruire, dans un temps donné, la subordination des castes », ce qui sans doute était une réforme de l'ordre politique ou social [1]. Un autre exemple de cette solidarité nous est manifesté dans le procès de Socrate. « On peut l'avouer aujourd'hui, nous dit expressément Victor Cousin [2], Socrate ne s'élève tant comme philosophe qu'à condition précisément d'être coupable comme citoyen. » Et qu'est-ce encore que la politique des empereurs a poursuivi dans le christianisme naissant, sinon le danger qu'en attaquant « la religion d'État » et les « dieux de la patrie », la religion nouvelle faisait courir à la collectivité dont ces dieux étaient les protecteurs, et cette religion d'État la

1. Il est vrai cependant qu'à Ceylan la distinction des castes a continué de coexister, et coexiste encore au bouddhisme.

2. *Œuvres de Platon*, t. I, p. 56.

garantie de durée? « Les religions se jugent par les services qu'elles rendent, disait Symmaque dans un discours célèbre, l'homme ne s'attache aux dieux que quand ils lui ont été utiles, *utilitas quæ maxime homini deos asserit* [1]. »

Quelle que soit l'origine d'une révolution religieuse, on ne saurait donc l'empêcher d'être ou de devenir presque toujours une révolution politique, et surtout « sociale ». C'est ce qui n'aurait probablement pas lieu si la religion n'était qu'une « affaire individuelle ». Et je n'examine point, pour le moment, s'il vaudrait mieux qu'elle le fût, ni s'il faut travailler à ce qu'elle le devienne, mais je dis qu'aucune religion ne l'a été dans l'histoire ; et c'est, pour le moment, tout ce qu'il s'agissait de montrer, — ou de constater.

Or, c'est précisément ce qu'Auguste Comte, sous l'influence de Joseph de Maistre, et aussi de Lamennais, a parfaitement vu. On nous a reproché que, dans ces études sur « l'utilisation du positivisme », nous ne faisions pas assez de citations du *Cours de Philosophie positive* ou du *Système de Politique positive* : j'en ferai donc ici

1. Cf. Gaston Boissier : *la Fin du paganisme*, t. II, p. 317-323.

quelques-unes, dont j'espère que l'on ne méconnaîtra ni l'intérêt ni surtout la portée.

Tel est le passage où Comte déclare que, l'organisation ou la réorganisation d'un « pouvoir spirituel » étant à ses yeux le premier besoin des sociétés modernes, « loin de proposer à cet égard une régénération dépourvue de tous antécédents », il s'honore au contraire de n'en pas dissimuler « la relation fondamentale avec l'admirable ébauche qui constitue le principal caractère du moyen âge », et d'avoir lui-même, à cet effet, pour bien montrer cette relation, « rendu au catholicisme une plus complète justice qu'aucun de ses propres défenseurs, sans en excepter l'éminent de Maistre [1] ». En s'exprimant ainsi, il fait allusion à la 54e leçon de son *Cours de Philosophie positive*, où il a tant insisté sur « le génie *éminemment social* du catholicisme », — sur « l'admirable modification *de l'organisme social* » dont l'action catholique a été dans l'histoire l'infatigable ouvrière [2], — sur la « grande *destination sociale*, du pouvoir catholique, — sur « l'irrécusable nécessité relative,

1. *Système de Politique positive*, t. I, p.86-87.
2. *Cours de Philosophie positive*, t. V, p. 233 et 254.

et *intellectuelle ou sociale*, des dogmes les plus amèrement reprochés au catholicisme ». Autant en dit-il des « institutions » du catholicisme ; et, dans les justifications qu'il donne de l'existence des ordres monastiques, — de l'infaillibilité pontificale, — du célibat des prêtres, — du pouvoir temporel de la papauté, — de la confession, c'est toujours de leur fonction ou de leur utilité sociale qu'il s'autorise. La signification ou la valeur sociale du catholicisme, telle est la base de l'apologie qu'il en fait. Et, finalement, le grand grief qu'il oppose au protestantisme, c'est de n'avoir été, dès ses débuts, « qu'une protestation contre les bases intellectuelles de l'*ancien ordre social*, ultérieurement étendue à... toute véritable organisation quelconque [1] ».

Au nom même du christianisme, le protestantisme s'est attaché à ruiner l'admirable système de la hiérarchie catholique, tel qu'il « en constituait *socialement* la réalisation fondamentale ». Ce que le protestantisme a profondément altéré, s'il ne l'a pas anéantie, c'est la « notion fondamentale du *progrès social* ». Et c'est encore lui, toujours lui, qui en faisant de la

1. *Cours de Philosophie positive*, t. V, p. 243, 260, 245, 249, 252, 255, 263, 379, 381, 475.

religion « une affaire individuelle », a sans doute, et comme il s'en vante, inauguré le règne du « sens propre » en matière de religion, mais en même temps, et par cela même, ruiné la notion de « religion [1] ». Car, s'il est vrai que l'office propre de toute religion consiste, tant « à *régler* chaque existence personnelle, qu'à *rallier* les diverses individualités », il est encore plus vrai que « *régler* et *rallier* exigent nécessairement les mêmes conditions fondamentales » ; que « les sentiments qui *rallient* sont aussi les plus propres à *régler* » ; et qu'une véritable discipline affective ne peut « s'établir et se développer que *sous l'uniforme subordination de tous les sentiments personnels aux sentiments sociaux* [2] ».

Voilà, si je ne me trompe, des textes assez démonstratifs, et dont l'interprétation ne laisse aucune place à l'arbitraire !

Aux yeux d'Auguste Comte, toute religion, ou, pour parler sa langue, toute théologie ne vaut qu'en fonction de la sociologie, et comme acheminement vers l' « unification de l'espèce

1. *Cours de Philosophie positive*, t. V, 54e et 55e leçons, *passim*.

2. *Système de Politique positive*, t. II, p. 9-10.

humaine ». La « théorie générale de la religion » se confond, pour Auguste Comte, avec la « théorie positive de l'unité humaine ». C'est sur la base de cette identité qu'il reconstruit successivement l'édifice du dogme, celui du culte et de la discipline. Et cette identité n'est pas déduite, mais induite. C'est l'examen de toutes les religions qui la lui a enseignée : « religions spontanées » ou « religions révélées », religions « transitoires » ou « préliminaires ». Les conclusions où il aboutit, c'est l'histoire qui les lui a dictées. Et il ne nie pas d'ailleurs que d'autres éléments, d'une tout autre nature, puissent entrer, pour y concourir et s'y unir, dans la composition générale de la religion. Toutes les formations historiques sont complexes. Mais, quels que soient ces autres éléments, il a cru voir qu'ils ne servaient qu'à différencier les religions entre elles ; et, au contraire, ce qui les rapproche les unes des autres, — j'entends pour l'observateur désintéressé, — c'est d'être des « sociologies », puisque c'est l'élément commun qu'on retrouve en elles toutes.

Voulons-nous maintenant une confirmation « actuelle » de ces vues d'Auguste Comte ? Nous n'avons nous-mêmes qu'à ouvrir les yeux, et par

exemple, à nous demander quelle est la raison de l'impénétrabilité — je dirais volontiers l'imperméabilité — de la civilisation chinoise à la propagande chrétienne?

Je sais le zèle de nos missionnaires, et je n'aurais garde ici de vouloir décourager leur effort! Mais on peut bien dire que les progrès du christianisme en Chine sont étrangement lents, et de nature à désespérer une religion qui n'aurait pas confiance, comme la nôtre, en son éternité. La raison en est que la religion de la Chine, autant ou plus qu'une « religion », est une « sociologie ». La part de la métaphysique ou de la spéculation y est nulle, et le caractère en est éminemment pratique. C'est même ce qui l'a fait longtemps considérer comme athée; et, si l'expression de « religion athée » ne laissait pas d'être paradoxale et contradictoire, on ne se trompait pourtant pas sur le fond. La religion de la Chine semble consister tout entière en un corps de préceptes moraux dont l'objet n'est que de réaliser un idéal social [1]. Mais comme cet idéal social est

1. On consultera particulièrement sur la religion ou « les religions » de la Chine : Edkins : *Religion in China*, 2e édition; Londres, 1878. *With observations on the Prospects of*

assez éloigné de celui que le christianisme propose à ses fidèles, il en résulte que le christianisme ne saurait faire en Chine de progrès qui ne tende à modifier la structure de la société; — et là même est l'explication de la résistance que sa propagande y rencontre.

Si jamais le christianisme triomphe des religions de la Chine, cela ne voudra donc pas dire qu'elles aient reconnu sa supériorité dogmatique ou métaphysique, mais la civilisation chinoise aura reconnu la supériorité des civilisations du type occidental. Ou, en d'autres termes encore, ce n'est pas l'enseignement du christianisme qui aura modifié la mentalité chinoise, mais c'est la mentalité chinoise, — préalablement modifiée, et transformée — qui sera devenue capable de l'enseignement du christianisme. Et, en attendant, s'il n'y est pas persécuté, cet enseignement y sera rendu vain par la résistance que lui opposera la forme même de la société. La preuve que toute religion est essentiellement

christian conversion amongst that people ; — Samuel Johnson : *Oriental Religions, and their relations to universal religion : China* ; Boston, 1877 ; — et, dans les *Annales du Musée Guimet*, les deux volumes de M. H. de Groot : *les Fêtes annuellement célébrées à Emoui* ; Paris, 1886.

une « sociologie », c'est qu'aussi longtemps qu'une société n'est pas modifiée dans sa structure intime, on ne la verra pas changer de religion ; et quand elle en changera, ce ne sera pas, à proprement parler, de « religion » qu'elle aura changé, mais de manière d'entendre la nature, l'objet et le but de la société.

J'en trouve une autre preuve dans les transformations qui s'opèrent en ce moment même au sein du protestantisme, et qui semblent avoir pour objet la « socialisation » d'une formule religieuse dont le calvinisme avait fait si longtemps une « affaire individuelle ». Un jeune écrivain français, M. Henry Bargy, dans un livre récent sur *la Religion dans la société aux États-Unis*, — notons ce titre, — les a très habilement décrites, et sa conclusion est intéressante à retenir : « L'évolution qui prépare en Amérique l'unité du christianisme est un effet du positivisme [1]. » Espérons avec lui qu'il ne se trompe pas !

Mais un livre plus significatif encore est le recueil qu'on a formé, sous le titre de *Christianisme social*, des « discours et conférences », ou

1. Henry Bargy : *la Religion dans la société aux Etats-Unis*. Paris, A. Colin, 1902.

de quelques-uns des discours, et de quelques-unes des conférences, du pasteur G.-D. Herron, professeur de « christianisme appliqué » au collège de Grinnell, dans l'État d'Iowa [1]. L'origine de cette chaire et l'objet de sa fondation sont déjà bien caractéristiques : c'est une femme qui l'a instituée, « pour qu'on y dégagât des enseignements de Jésus une philosophie sociale et économique, en vue de l'application de ces enseignements aux problèmes et aux institutions sociales ». Les titres mêmes de quelques-uns de ces discours : *l'État chrétien*, *l'Avènement politique du Christ*, *Une confession de foi sociale*, sont encore plus éloquents. Et voici quelques-unes des déclarations qu'ils contiennent :

« L'accroissement de la liberté personnelle et le perfectionnement des armes destinées à lutter contre les concurrents, telles ont été les idées fondamentales de l'économie politique, celles qui ont dominé toute l'activité du monde moderne. Nous commençons à nous douter que l'individu n'atteint son véritable développement que par l'association, et qu'il n'arrive à la liberté que par l'union avec ses semblables. Au prix de dou-

1. *Christianisme social : Discours et conférences ;* avec préface de G. Chastand. Vals-les-Bains, Aberlen, 1902.

lourcuses expériences, notre race conquiert peu à peu une science qui dépasse également les déductions logiques des économistes et des philosophes ; c'est à savoir qu'elle n'est pas un simple agrégat d'individus. L'évolution que nous voyons poindre sera supérieure à la phase individualiste, dont nous sortons, autant que l'état d'être raisonnable le fut à l'animalité primitive [1]. »

Si l'on considère que le discours d'où ces lignes sont extraites est intitulé : *l'Avènement politique du Christ* ; qu'elles sont d'un professeur de « christianisme appliqué : » que l'université dans laquelle il enseigne est « congrégationaliste », et qu'enfin il est lui-même pasteur dans son église, on y verra sans doute ce que nous y voyons nous-mêmes : la religion redevenant, d'une « affaire individuelle », une « affaire sociale ». La croyance en Jésus-Christ « comme principe de rénovation politique *et sociale* », voilà ce que nous offre un protestant d'Amérique [2]... Il dit ailleurs, dans un discours sur *l'Approche de*

1. *L'Avènement politique du Christ*, p. 3.

2. Au recueil des *Discours* du pasteur Herron, on peut joindre, comme étant inspiré du même « esprit social » le livre de M. Francis Peabody, professeur à l'Université Harvard, sur *Jésus-Christ et la question sociale*. Paris, Fischbacher, 1904.

la crucifixion : « L'idéal divin de société humaine que Jésus avait conçu était la croix sur laquelle il a été cloué, *car ses doctrines étaient moins théologiques que sociales.* » Il nous assure que ce qu'il pense et ce qu'il exprime ainsi, des foules, autour de lui, le pensent comme lui. On traduit ses *Discours* à Genève, et on le suit dans la voie qu'il indique. Mais, dans cette même voie, lui et ses adhérents, Auguste Comte les avait précédés. Avant eux, — et peut-être pour eux, — il avait montré qu'au fond de toute religion il y a une « sociologie ». Et, puisqu'il l'avait montré surtout à l'encontre du protestantisme primitif, c'est une occasion qui s'offre à nous de passer de la preuve à la contre-épreuve, et de montrer ce que devient une religion quand elle cesse d'être une « sociologie ».

II

QUE TOUTE RELIGION QUI CESSE D'ÊTRE UNE SOCIÉTÉ CESSE NÉCESSAIREMENT D'ÊTRE UNE RELIGION

Quelle est, en effet, je ne dis pas la seule cause, mais l'une au moins des principales causes de ce phénomène de « déchristianisation » lente et continue, dont on pourrait dire qu'il résume, depuis trois ou quatre cents ans, l'histoire de la pensée religieuse ? Est-ce que, par hasard, aux environs du seizième siècle, des impossibilités ou des difficultés de croire auraient brusquement surgi, dont la raison de l'homme ne se serait pas avisée jusqu'alors ? On le dit ; mais on ne s'en douterait guère à lire Luther ou Calvin ! Les sciences naturelles, dont on verra sortir les plus troublantes et les plus redoutables de ces « difficultés », ne se sont constituées qu'à la fin du dix-huitième siècle ou au commencement du dix-neuvième. On en peut dire, il faut en dire autant de l'exégèse : elle est de date ou d'invention relativement récente ; et en réalité, contre l'enseignement du catholicisme ou du protestantisme, qu'il confond indistinctement dans une haine com-

mune, Voltaire n'a fait valoir aucun argument qui ne fût dans Celse ou dans Porphyre. Oserai-je ajouter qu'aussi bien, en 1905, sur la question de savoir « si la foi suffit à nous justifier », ou si le sacrifice de la messe est une idolâtrie, nous n'avons ni plus ni moins de lumières, en dépit des progrès de la « science » qu'en pouvait avoir un chrétien du cinquième siècle [1] ?

On dit encore — et j'inclinerais davantage à le croire — que la sévérité de la morale chrétienne aurait découragé de la suivre une humanité « régénérée » dans le paganisme, et rendue par lui, dans l'Europe des Médicis et des Borgia, des Valois et des Tudor, à la brutalité de ses instincts ou à son avidité naturelle de jouissance. C'a été le grand argument de Bossuet, comme de Bourdaloue, contre les « libertins » de leur temps ; et on ne saurait nier qu'en leur temps, le libertinage des mœurs n'allât presque toujours de pair avec celui de la pensée. Les choses n'ont un peu changé qu'avec Bayle ; et combien peu, c'est ce que suffit à dire l'histoire des mœurs au temps de la Régence ou de Louis XV ! Joignons-y l'histoire de la

1. Voyez à ce sujet une belle page de Macaulay, dans son *Essai sur l'histoire des papes*, de Ranke.

littérature, et convenons que, si l'auteur du *Temple de Gnide*, si celui de *la Princesse de Babylone*, si celui des *Bijoux indiscrets* tiennent alors école, ce n'est pas tant de « philosophie » que de « morale facile ». Nous avons déjà relevé sur ce point le témoignage d'Helvétius. Les difficultés de croire choquaient bien moins la raison de la plupart des encyclopédistes que la morale de l'Évangile, et même celle des casuistes, ne condamnait, ne jugeait, et par conséquent ne gênait la liberté de leurs mœurs [1].

Mais une autre cause a eu bien plus d'influence encore, et c'est celle qu'Auguste Comte caractérise admirablement, quand, après avoir défini la « grande maladie occidentale », par la révolte qu'elle a été contre « l'ensemble des antécédents humains », il en trouve le principe dans le triomphe de la « raison individuelle », graduellement développée par le protestantisme, le déisme et le scepticisme. Ce sont ses termes mêmes que je reproduis ici [2].

Et, en effet, qu'est-ce que l'histoire des varia-

1. C'est ce que l'on verra bien dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, de Diderot.

2. *Huitième circulaire annuelle*, 1858, dans Robinet : *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, p. 529-531.

tions des Églises protestantes, depuis Luther jusqu'à Socin, si ce n'est l'histoire des revendications de la « raison individuelle », opposant son indépendance et son autonomie natives à tant de *Symboles* ou de *Confessions*, dont l'objet n'était, inversement, que de contenir, de limiter et, en quelque manière, de fixer sa liberté ? Le déisme, à son tour, n'est qu'une conséquence de ces variations, s'il n'est *historiquement* qu'une tentative désespérée pour essayer de rallier autour d'un minimum de croyances, considérées comme nécessaires à la vie sociale, une civilisation déjà trop divisée contre elle-même. Il nous laisse libres en tout le reste, si seulement nous lui accordons son « Dieu rémunérateur et vengeur », afin, comme dit Voltaire, que nous ne soyons pas assassinés par nos domestiques, si toutefois nous en avons [1]; et ainsi sa religion, qui n'est pas une religion, mais une police ou une gendarmerie, n'est qu'une limitation provisoire des droits de la « raison individuelle ».

Et le scepticisme, enfin, dans l'impuissance

1. Voyez Desnoiresterres : *Voltaire et la société au dix-huitième siècle*, t. VII : *Voltaire et Genève*, p. 138, 139. 2e édition, Paris, Librairie académique, 1876.

où il se sent d'assurer ce minimum de croyances, essaye de se faire illusion en émancipant cette même raison des derniers scrupules qui l'empêchaient encore de se croire uniquement souveraine.

Tous et chacun, nous voilà désormais devenus « la mesure de toutes choses » ; nous faisons seuls toute la vérité de ce que nous croyons, comme la beauté de ce que nous aimons ; personne de nous n'a le droit d'ériger sa vérité particulière en règle de la vérité, non plus qu'en maxime générale de conduite. Le subjectivisme triomphe ; et la société tout entière se sent à ce coup menacée de la même dissolution que les doctrines communes qui lui servaient de fondement, d'armature ou de support. Le philosophe avait raison : « Graduellement développée par le protestantisme, le déisme et le scepticisme, la maladie occidentale consiste dans une révolte continue de la raison individuelle contre l'ensemble des antécédents humains. » Et c'est encore lui qui ajoute : « qu'elle est résultée de la décadence *nécessaire* des croyances propres au moyen âge ». Nous ne différons d'avis avec lui que sur la « nécessité » de cette décadence.

En tout cas, il n'est pas le seul ni le premier qui se soit aperçu que tout ce qu'on faisait contre la religion tendait nécessairement à l'affaiblissement du lien social ; et, sous ce rapport, rien n'est plus instructif, ni plus démonstratif du caractère « sociologique » de toute religion, que les efforts qu'on a tentés pour empêcher cet affaiblissement d'aboutir à une rupture.

« Il y a, dit Rousseau, une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme *sentiments de sociabilité* sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Il peut bannir de l'État quiconque ne les croit point, non comme impie, *mais comme insociable* [1]. »

Et, comment donc ? voilà qui est bien différent ! Mais on n'en est pas moins toujours banni ! Avec son admirable inconscience, — que l'on nommerait encore mieux son impudence dans le sophisme, — Rousseau, qui ne croit qu'en lui-même, incorpore la religion au pouvoir politique, et il en met les vérités — qui ne sont pas des vérités, mais des opinions — sous la protection de la loi pénale de l'État.

1. Rousseau : *Contrat social*, IV, 8.

Nous avons le droit imprescriptible de penser autrement que l'État, mais, comme il faut une religion, l'État se réserve le droit de nous bannir, ou de nous supprimer, si nous pensons autrement que lui ! Et pourquoi faut-il une religion ? Parce que, sans religion, l'État n'est plus l'État, une société organisée, un corps dont ses citoyens ne sont que les membres, mais un agrégat d'éléments disparates, hétérogènes, hostiles, et en un mot le contraire de tout ce qu'implique la notion de l'État. L'État laïque ne peut demeurer l'État qu'à la condition de se faire une religion de lui-même, et de l'ensemble des moyens qu'il estime les plus propres à lui garantir sa propre durée [1].

Cette unité « sociale », que les caprices de la « raison individuelle » menacent à chaque instant de briser, d'autres, plus libéraux que le citoyen de Genève, ont essayé de la refaire par le sentiment, et ce sont ceux qu'on pourrait appeler les théoriciens de la religiosité : Keble en Angleterre, Schleiermacher en Allemagne, Renan chez nous, en ont été les plus éminents. Rendons justice à leurs intentions ! Mais ils n'ont oublié

1. C'est ce que nous voyons aujourd'hui se produire.

qu'un point, qui est que la « religiosité » n'étant rien de plus que le goût des choses religieuses, tout le monde ne l'a pas; et, quand tout le monde l'aurait, nos goûts à chacun nous sont assurément plus « individuels » que notre raison même. L'union qu'on a rompue au nom de la « science positive », on ne saurait donc la refaire dans « la catégorie de l'Idéal » ; et nos « raisons d'aimer » ne se fondent point sur notre impuissance à trouver des « raisons de croire ». Mais la tentative n'en demeure pas moins caractéristique, et on voit bien quelle en est la nature. Il s'agit d'obtenir de la sensibilité cette part de sacrifice qu'il est convenu que l'on ne saurait demander à la raison, et d'opposer « l'union des cœurs » au danger de dissolution que fait courir à la société la désunion des intelligences.

Et d'autres enfin, comme Vinet, ont essayé de résoudre la difficulté par une distinction subtile, plus imaginaire que réelle, entre l'*Individualisme* et l'*Individualité*. « Il ne faut point confondre, a dit Alexandre Vinet, ces deux ennemis jurés, l'Individualisme et l'Individualité : *le premier, obstacle et négation de toute société, la seconde, à qui la société doit tout ce qu'elle a de saveur, de vie et de réalité*[1]. »

1. A. Vinet : *Études sur Blaise Pascal*, p. 101.

On ne voit pas très bien ce que cela veut dire. Si l'individualisme est de tout rapporter à soi, on ne voit pas très bien par quels caractères l'individualité s'en distingue, ni surtout s'y oppose. Mon opinion ne m'est « personnelle » que de la quantité dont elle diffère de l'opinion commune, et mon « individualité » ne s'affirme que dans ce contraste. Individualisme, individualité, s'il ne faut pas les confondre, Vinet aurait bien dû nous dire de quelle manière, ou par quel artifice, on réussira jamais à les distinguer! Mais qu'il reconnaisse dans l'individualisme, « l'obstacle et la négation de toute société », voilà, encore ici, ce qui est intéressant, et j'oserai même dire capital. *Confitentem habemus reum...* Il n'y a pas moyen de laisser libre cours à l' « individualisme » ; l'autonomie du Moi est la « négation de la société » ; et ce n'est pas seulement l'unité religieuse, mais l'unité sociale qui est menacée par les divisions religieuses.

Ce que manifestent donc toutes ces tentatives, c'est qu'en quelque point de la chaîne du dogme que se soit opérée la rupture, et pour quelque motif que ce soit, les causes de la rupture pouvaient bien être « intellectuelles », ou « méta-

physiques », ou « théologiques », mais les conséquences en sont surtout « sociales ». Ce n'est pas seulement une communauté d'opinions qu'on a brisée, c'est une communauté d'intérêts et d'intérêts majeurs. On n'avait cru toucher, d'une main généreuse et hardie, qu'à des « superstitions », ou à des « survivances » d'un passé condamné sans retour [1], et on s'aperçoit, avec un peu d'effroi, qu'on a, sans le vouloir, ébranlé jusqu'en ses fondements la structure même d'une société. Mais, comme on ne voudrait pourtant pas retourner en arrière, ou plutôt, comme on sent que l'on aurait beau le vouloir, on ne le pourrait pas, on essaye donc, par des moyens nouveaux, de refaire cette cohésion sans laquelle une société n'est pas une société, mais une poussière d'hommes, et on n'y a pas jusqu'à présent réussi ; mais si l'on n'y a pas plus complètement échoué, ce n'est, et nous venons de le constater, qu'en « laïcisant » les principes d'une religion.

1. « Superstition » ou « survivance », personne n'ignore que c'est le même mot, et toute une école a naguère essayé d'en faire une même chose. Voyez en particulier Ed. Tylor, dans sa *Civilisation primitive*. L'idée s'est donc ainsi accréditée qu'en combattant la « superstition » on s'attaquait à ce qui « survivait » encore d'un passé déjà mort, et que conséquemment on travaillait au progrès de l'avenir. C'est ce qui n'est pas encore tout à fait démontré.

C'est ce que Stuart Mill, et depuis lui tous ceux qui persistent à ne voir dans la religion qu'« une affaire individuelle », ont prétendu sans doute reprocher à Auguste Comte, quand ils lui faisaient un grief « d'avoir tiré de la discipline catholique la plupart de ses idées de culture morale ». Et, de fait, nous en avons nous-même fait plus d'une fois la remarque, le positivisme, à plus d'un égard, n'est qu'une « laïcisation » du catholicisme. Mais il ne l'est point consciemment, ou, comme on dit, de dessein principal et formé. Auguste Comte n'a point « tiré de la discipline catholique » ses idées de culture morale. Seulement, et du moment qu'il posait la « reconstitution sociale » comme objet capital et dernier de son positivisme, l'impossible était que la rencontre ne s'opérât point quelque part de ses « idées de culture morale » avec « la discipline catholique ».

Et je ne nie pas pour cela qu'il ait subi l'influence de la « discipline catholique » ! Si je le niais, j'oublierais ce qu'il a lui-même déclaré qu'il devait à Joseph de Maistre. J'oublierais qu'aucun philosophe ne s'est moins soucié d'être « original », de penser comme personne avant lui, et, au contraire, on l'a vu, sa mé-

thode est essentiellement de rattacher ses doctrines à « l'ensemble des antécédents humains ». Ses conclusions ne sont que des totalisations de son expérience.

Mais ce qui ne se pouvait pas, c'est que ses « idées de culture morale », étant sociales, ne se terminassent pas, en tant que sociales, à une religion. La religion, une religion quelconque était, non seulement le terme, mais la sanction de sa « sociologie ». Et il s'est trouvé que, de toutes les disciplines religieuses que l'on connaisse, la chrétienne ou la catholique étant la plus sociale, il a donc dû, comme sociologue, incliner vers elle, et se l'approprier ou se l'assimiler, se la convertir en sang et en nourriture, avant de la combattre. Mais son pseudo-catholicisme, qui répugnait si fort à Stuart Mill, se tire du même fond que ce que l'on pourrait appeler son anticléricalisme ; les contradictoires « s'identifient » dans ses conclusions ; et finalement, tout aboutit à une démonstration, ne disons pas encore de la vérité, mais de la portée sociale du catholicisme, par l'excellence de sa sociologie, ou réciproquement, et puisque c'est ici la question qui nous occupe, à une confirmation presque expérimentale de

la nécessité d'une religion comme terme et comme couronnement de toute sociologie.

Ainsi donc, non seulement, dans l'histoire, toutes les religions nous apparaissent comme étant des « sociologies », — et, pour en faire en passant la remarque, c'est ce que le catholicisme veut dire quand il dit que l' « Église est une société complète », — mais encore on ne peut toucher à l'intégrité d'une religion, pour des motifs purement religieux, qu'il n'en résulte des conséquences sociales ; et toute hérésie contient le germe d'une révolution. Il nous reste maintenant à montrer que le cas d'Auguste Comte n'est pas unique, et — dans l'histoire — que l'on n'a guère vu de mouvement social qui, en durant ou en s'étendant, et, pour s'étendre ou pour durer, n'ait affecté tôt ou tard l'allure et le caractère d'un mouvement religieux.

III

COMMENT TOUTE SOCIÉTÉ DE CROYANCES SE TRANSFORME EN UNE RELIGION

Comment la Révolution française a été une révolution politique qui a procédé à la manière des révolutions religieuses, et pourquoi? C'est la question que s'est proposée Tocqueville, tout au début de son livre classique sur *l'Ancien Régime et la Révolution*. Et il s'est répondu que « le caractère habituel des religions étant de considérer l'homme en lui-même, sans s'arrêter à ce que les lois, les coutumes et les traditions d'un pays ont pu joindre de particulier à ce fond commun », la Révolution française, en tant qu'elle n'a pas recherché seulement « quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique [1] », est donc marquée au même signe d'universalité. La réponse est juste, mais insuffisante, étant trop générale; et la question est assez mal posée.

La Révolution française a-t-elle été d'abord ou principalement une « révolution politique »?

1. A. de Tocqueville : *l'Ancien Régime et la Révolution*.

Si l'on pouvait encore le croire au temps de Tocqueville, on ne le peut plus de nos jours; et certes, nous savons que, de 1789 à 1815 (pour nous contenir entre ces limites), il s'est agi de tout autre chose que de changer la forme ou le personnel du gouvernement. Lui aussi, comme l'Église, l'ancien régime était « une société complète », et de la révolution qui renversait cette société, Gœthe a pu dire, avec raison, au soir de Valmy, qu'elle ouvrait une « ère nouvelle de l'histoire du monde ».

D'un autre côté, cette révolution, quoi qu'on en puisse dire, et de quelque universalité de principes qu'elle ait fait montre, a été déterminée dans sa forme — je dirais volontiers jusque dans ses excès — par l'état antérieur de la France, comme le conséquent par son antécédent, ou l'effet par sa cause; et, pour n'en citer qu'un unique exemple, la Constituante n'aurait pas dépecé notre territoire français en départements, s'il ne s'était agi de détruire à fond ce que les anciennes provinces, malgré nos rois, et en dépit du progrès de la centralisation administrative, conservaient d'autonomie, d'indépendance et d'unité géographique.

Et quand enfin, comme Tocqueville, on défi-

nit les religions par leur tendance à l'universalité, on oublie que, s'il y a des religions « universelles », il y en a aussi de « nationales », qu'on pourrait nommer, et dont les confins, de nos jours même, se hérissent, pour ainsi parler, d'autant de baïonnettes que les frontières de la race avec laquelle elles font corps [1].

Mais ce qu'il faut dire, plus simplement, c'est que la Révolution française « a procédé à la manière des révolutions religieuses », parce qu'elle-même en était une; et, sous ce rapport, j'ajouterai que je ne vois pas qu'elle diffère sensiblement de la Révolution d'Angleterre, — celle de 1648, — et encore bien moins du grand mouvement de la Réforme.

On peut essayer de dire en quoi consiste le caractère religieux de certaines révolutions, — j'entends celles qui sont l'œuvre d'une collectivité, — et à quels signes on les reconnaît donc. C'est que la grandeur des événements y déborde ou y dépasse, et en tout sens, la médiocrité de ceux qui s'en croient ou qu'on en croit les auteurs, mais qui n'en sont que les artisans. Tel est le spectacle que nous offre l'histoire de

1. Il suffira de citer la religion « anglicane », et surtout la religion grecque, parmi les communions chrétiennes.

la Révolution française. La disproportion y est prodigieuse entre l'œuvre et les ouvriers. Les plus fameux d'entre eux — un Mirabeau, un Danton, un Robespierre, Bonaparte lui-même, peut-être — ne sont les maîtres du mouvement qu'autant et dans la mesure où ils s'y abandonnent. Ils y sont « agis » plus souvent qu'ils n'agissent. Un courant plus fort qu'eux les entraîne, les emporte, les roule, les brise... et continue de couler. Et parce qu'ils s'en rendent confusément compte, parce qu'ils se sentent les instruments ou les jouets d'une force majeure, parce qu'ils ont éprouvé qu'ils ne sont rien sans elle, ou peu de chose, ils s'en font littéralement une idole ou un dieu,

— *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo,* —

que, littéralement aussi, ils adorent, et dont ils deviennent, après en avoir été les prophètes, non seulement les apôtres, mais encore et au besoin les martyrs. C'est ainsi que les mouvements « collectifs » se transforment en mouvements « religieux ».

Nous étonnerons-nous, après cela, que le même Tocqueville, qui avait si bien discerné ce qu'il y a de « religieux » dans la Révolution

française, ait écrit « qu'à mesure que son œuvre politique s'était consolidée, son œuvre irréligieuse, au contraire, s'était ruinée » ? C'est ce qu'il n'écrirait assurément plus de nos jours ! Ou du moins, il voudrait s'expliquer ; et, au lieu de dire que « l'objet fondamental et final de la Révolution n'a pas été de détruire le pouvoir religieux », il dirait que l'intention dernière du mouvement a été de substituer, à l'ancienne religion, la religion nouvelle qu'il était, avec ses dogmes, ses rites et ses prêtres.

Or, l'équivoque — et c'est pour cela que je crois y devoir insister — ne procède que de ce que, si Tocqueville, avec ses contemporains, ne voyait pas précisément dans la religion « une affaire individuelle », il n'y voyait pas non plus une « affaire sociale ». La religion n'était à ses yeux qu'une métaphysique transcendantale, une règle de morale et un culte public. Elle était une « philosophie » ; elle n'était pas une « sociologie ». Il savait l'importance des idées religieuses ; il ne savait pas à quelle profondeur les sociétés humaines en sont comme imprégnées, et que ce sont ces idées dont on peut vraiment dire qu'on ne les détruit qu'en les remplaçant. Et il a bien vu que la Révolution

française était à sa manière une révolution religieuse, mais il ne s'est pas rendu compte qu'une révolution religieuse ne peut pas ne pas être une révolution sociale.

Je n'en donnerai que deux raisons, qui sont : la première, qu'on ne fait pas à l'hérésie sa part ; et la seconde, que, ce qui distingue les révolutions sociales ou religieuses des révolutions politiques, c'est qu'elles ne sauraient réussir sans la complicité des foules. On ne fait pas à l'hérésie sa part, en ce sens que, comme le prouve bien l'histoire de la Réforme du seizième siècle, par exemple, on n'attaque pas en un point l'édifice du dogme qu'il n'en soit ébranlé tout entier, et dès que l'hérétique n'est plus seul de son opinion, il faut, comme encore au seizième siècle, ou comme autrefois, au temps de l'arianisme, que ce soit une moitié de la catholicité qui se détache de l'autre. Des phénomènes analogues se sont produits au sein de l'islamisme [1]. Mais ce qui semble encore presque plus certain, c'est qu'ils ne sauraient se produire dans l'ombre, comme les révolutions politiques, dans le secret d'un sérail ou dans les couloirs d'un

1. Voyez le *Mahomet* de R. Dozy.

palais, et, si j'ose me servir de cette expression familière, il faut que la foule s'en mêle. Une révolution sociale ou religieuse n'est l'œuvre ni d'un homme, ni d'un parti, ni d'un jour.

C'est qu'il ne semble pas qu'elle puisse être, ou qu'elle ait jamais été dans l'histoire l'œuvre d'un profond calcul ou d'un dessein longuement prémédité. Les révolutions sociales ou religieuses ne savent même jamais exactement ce qu'elles veulent, et, comme les forces de la nature, elles agissent dans une entière inconscience de leurs propres résultats. Le principe de leur force est dans l'incertitude ou dans le vague de leurs intentions. Il y a toujours quelque chose de mystérieux dans leurs causes, et d'imprévu dans leurs effets. « Alexandre ne croyait pas travailler pour ses capitaines... Quand les Césars flattaient les soldats, ils n'avaient pas dessein de donner des maîtres à leurs successeurs et à l'empire [1]. » A plus forte raison les ouvriers de la Révolution ou de la Réforme n'ont-ils su ni pour qui ni dans quel dessein ils travaillaient. Mais ce qu'ils n'ont pas ignoré, c'est qu'à tout prix, et au hasard de ce qu'il en pourrait adve-

1. Bossuet : *Discours sur l'histoire universelle*, troisième partie.

nir, ils voulaient refaire la société dans laquelle ils vivaient; et ce que l'histoire nous enseigne, c'est qu'en pareille occurrence, l'ivresse de leur colère ou de leur enthousiasme a toujours porté avec elle quelque chose de religieux.

« Quelque chose de religieux ! » Si nous disons en effet qu'une révolution religieuse ne peut pas ne pas être sociale, nous ne disons pas qu'inversement une révolution sociale ne puisse pas ne pas être une révolution religieuse, mais seulement qu'elle affecte toujours un caractère plus ou moins religieux. Il y a une religion de la Révolution, mais nous ne voulons pas dire que la Révolution soit elle-même une religion. Nous disons qu'en un certain sens, — et nous croyons l'avoir montré, — toute religion est une « sociologie ». Nous ne disons pas que toute « sociologie » soit une religion.

Et encore bien moins voulons-nous dire qu'au fond de toute religion il n'y ait rien d'autre ni de plus qu'une « sociologie ». Si nous le disions, ce ne serait plus « utiliser » — sauf à les « transformer » au besoin — les données ou les conclusions du positivisme, ce serait les accepter pleinement, nous y ranger sans plus, et nous-mêmes nous déclarer « comtistes ».

C'est ce que nous ne faisons pas, et je le redis encore pour ceux qui veulent bien s'intéresser à ces études.

L'identification absolue de la religion et de la sociologie, l'équation parfaite qu'il établit entre cesdeux termes, est la chimère d'Auguste Comte. C'est ainsi que Lamennais, en son temps, a essayé, lui, d'identifier les deux termes de « christianisme » et de « démocratie ». Nous n'allons pas aussi loin que Lamennais, et nous restons en deçà d'Auguste Comte. Mais, de l'enseignement de Lamennais, nous avons retenu qu'à tout le moins n'y a-t-il aucune opposition de principes entre le christianisme et la démocratie ; et, pareillement, nous retenons, de la philosophie d'Auguste Comte, qu'à la manière de ces valeurs qu'on appelle « fonctions » l'une de l'autre, la religion et la sociologie se tiennent et varient ensemble d'une manière constante. Il ne paraîtra donc pas surprenant que, toute religion étant une sociologie, on ne connaisse guère de mouvements sociaux qui n'aient affecté le caractère religieux ; — et c'est tout ce que nous avons voulu dire.

Quelques théoriciens feraient volontiers un pas de plus.

« Quand la critique moderne parle de la renaissance religieuse qui serait en train de s'accomplir de nos jours, — écrivait, il y a quelques années, un jeune et ardent publiciste italien, M. Guillaume Ferrero, — on songe au tolstoïsme, à l'armée du salut, à la foule des sectes néo-chrétiennes qui pullulent en Europe autant qu'en Amérique, et personne ne s'avise que la vraie forme, et la forme vraiment moderne de la religion, est le socialisme allemand [1]. » Pourquoi le « socialisme allemand » ? C'est le « socialisme » en général qu'il faut dire, — en France aussi bien qu'en Allemagne, en Italie comme en Angleterre, — le socialisme sans épithète, le socialisme des foules : je veux dire le socialisme considéré, non dans les programmes, ou à travers l'éloquence des politiciens qui s'en font une carrière et une voie d'accès aux jouissances du pouvoir, mais dans les aspirations de ces masses populaires qu'agitent, que soulèvent, et qu'entraînent leurs prédications. Moins français, plus international et plus universel que notre révolution, ce que le socialisme aspire à réaliser, c'est pro-

1. *L'Europa Giovane*, Milan, 1897, p. 90.

prement le « royaume des cieux » sur la terre ; c'est le rêve de l'universelle fraternité dans l'universel amour.

Assurément il ne faut pas confondre, comme l'a fait Renan, — ou affecter de confondre, — le socialisme avec le christianisme, et la prédication de saint Paul avec celle de Ferdinand Lassalle [1]. Le badinage est d'un goût douteux ; et il nous mènerait un peu loin si nous commettions l'imprudence de le prendre au sérieux. Ce n'est point après la mort, ni dans une autre vie, dont celle-ci ne serait que la voie douloureuse, mais sur terre, et demain, que le socialisme promet à ses adeptes la réalisation du royaume des cieux. Son idéal n'exige de ceux qui s'y convertissent qu'un « minimum » d'abnégation ou de dévouement, et sa loi n'a rien de commun avec celle de la souffrance pieusement subie, acceptée, ou aimée.

Mais on ne se tromperait guère moins si l'on ne voyait d'autre part en lui que le déchaînement des appétits grossiers ou de l'avidité de jouir. Antithèse vivante, et ennemi-né de l'in-

1. Voyez déjà, dans la *Vie de Jésus*, 1863, le chapitre intitulé : *le Royaume de Dieu conçu comme l'avènement des pauvres.*

dividualisme, c'est par son contraste avec lui qu'il faut nous représenter le socialisme. Et ce qu'il y a de certain, c'est que ses espérances n'étant pas conçues comme immédiatement réalisables, mais dans un avenir indéterminé, l'enthousiasme qu'elles inspirent à ceux qui les partagent est lui tout seul une manière de religion. C'est de cet enthousiasme que dérivent — ainsi que d'une source très pure on voit quelquefois sortir un torrent bourbeux — ses colères mêlées de convoitise, de violence et de générosité ; ses haines, auxquelles une certaine conception de la justice n'est pas tout à fait étrangère ; ses revendications, dont l'âpreté se tempère, s'adoucit, et s'achève parfois en rêveries presque idylliques ; son ardeur infatigable de propagande, de prosélytisme et de conversion.

Mais où la ressemblance apparaît plus frappante encore, c'est dans la mentalité qu'il suscite ou qu'il crée chez ses adeptes.

« Dans le socialisme comme dans le christianisme, dit à ce propos M. G. Ferrero, le sentiment fondamental du disciple est la foi.. Rien ne justifie le socialiste de manquer de foi, ni les considérations d'utilité pratique, ni même

l'avantage de la propagande immédiate, ni la peur des persécutions. Si les mouvements religieux ne se distinguent en rien tant des autres mouvements sociaux qu'en ce qu'ils ne sont pas actionnés par l'impulsion des intérêts matériels, du moins immédiats et tangibles, et s'ils consistent essentiellement dans le culte passionné d'une idée, le plus manifeste des mouvements religieux du temps présent est celui du socialisme qui, dans l'attente de la rédemption finale, ne travaille uniquement qu'à la propagation de son principe [1]... »

On ne saurait, à notre avis, mieux dire ; et tout ce que nous ajouterons à cette page du brillant publiciste italien, c'est encore une fois que, dans les limites qu'il nous indique lui-même, nous ne connaissons pas de « mouvements sociaux » qui n'affectent nécessairement, dès qu'ils durent et dès qu'ils s'étendent, quelques-uns et les plus essentiels des caractères qui sont ceux des « mouvements religieux ».

Par tous les chemins, pour ainsi parler, et de quelque manière que nous posions la question, nous sommes donc ramenés à notre point de

1. G. Ferrero : l'*Europa Giovane*, p. 90, 91, 92.

départ, et notre conclusion ne le confirme pas seulement, mais à vrai dire elle le rejoint. Toute religion est une « sociologie ». Une religion peut être autre chose, nous ne saurions trop le répéter ! Une religion peut être une « physique » ou une « cosmologie », une interprétation de la nature, l'expression des rapports que l'homme soutient ou croit soutenir avec les puissances naturelles, amies ou ennemies, dont il est comme enveloppé ; et ce sont alors les religions helléniques. Une religion peut être, comme la religion des anciens Romains, une « discipline » ou une politique, je veux dire une sanction d'en haut, qui garantisse à ses participants la durée du contrat de puissance et de gloire qu'ils ont passé avec leurs dieux. Ou bien encore, et comme le bouddhisme, une religion peut être un moyen de salut, « la voie de l'affranchissement », une manière de se libérer, en en détruisant le principe en soi, des maux donnés comme inséparables de l'humaine condition.

Mais — explication du monde, discipline pratique, ou préparation au *Nirvana* — ce que toute religion est toujours, et ne peut pas ne pas être, c'est une sociologie.

J'ai tâché de le montrer dans l'histoire. J'ai

tâché de faire voir en second lieu que l'individualisme, « obstacle et négation de toute société », — ce sont les expressions du sage Vinet, — n'était qu'un autre nom de ce que les théologiens de toutes les religions ont appelé du nom d'hérésie, et qu'ainsi tout ce qu'il gagnait de terrain, c'était la religion, mais aussi la sociologie qui le perdait du même coup. Et j'ai tâché de montrer enfin que, tout mouvement social ayant quelques traits d'un mouvement religieux, c'était encore une preuve de la « nécessité » des liens qui joignent l'une à l'autre la religion et la sociologie. On en trouvera d'autres preuves, et admirablement développées, dans les premiers chapitres du livre de M. Benjamin Kidd sur *l'Évolution sociale* [1]. Mais elles ne rentraient pas dans le plan de mon sujet et, à la vérité, je n'ai pas cru devoir m'astreindre à ne rien dire que n'eût dit avant moi, ou indiqué Auguste Comte, mais je ne me suis proposé cependant que d'utiliser les données du positivisme, et, en les prolongeant dans leur propre direction, je n'ai voulu qu'établir la solidité du principe par la vérité de ses conséquences.

1. Benjamin Kidd : *l'Évolution sociale.*

IV

QUEL EST L'INTÉRÊT DES CONSTATATIONS PRÉCÉDENTES

Faut-il maintenant essayer de dire l'insuffisance du principe? On le pourrait, si l'on le voulait; et il suffirait pour cela de développer le contenu d'une simple observation.

Il ne résulte pas, en effet, de ce que toutes les religions sont des sociologies, que la valeur propre ou intrinsèque s'en mesure à l'efficacité de leur action sociale, et on ne doit pas admettre aisément que l'efficacité de cette action sociale puisse être le juge naturel et souverain de la vérité. Elle ne le serait que s'il était préalablement démontré que les religions sont d'institution purement humaine, et c'est une question que nous n'avons pas seulement abordée. Mais plutôt que de la discuter, ce qui ne servirait guère aujourd'hui qu'à brouiller les idées, nous aimons mieux nous en tenir à ce qui nous paraît acquis, et, avant de clore ce chapitre, c'est ce que nous voudrions préciser.

Quand donc les religions ne seraient rien de

plus, elles seraient encore les meilleures des « sociologies » : voilà ce qu'Auguste Comte a solidement établi, par son enseignement comme par son exemple, et voilà d'abord qui est capital. Que cherche-t-on de tous côtés ? et quand ils sont sincères, quelle est aujourd'hui l'ambition de ceux qui se posent en adversaires de toute religion ? C'est de trouver en dehors — je ne dis pas de toute « révélation », mais de toute idée religieuse — un principe de conduite qui puisse être proposé comme obligatoire. Auguste Comte a montré qu'ils ne le trouveraient pas. Ils ne le trouveront ni dans les conséquences naturelles des actes humains ; ni dans ce respect de soi-même qui n'est de son vrai nom que l'idolâtrie superstitieuse du Moi, la philosophie de Marc-Aurèle ou la déclaration des droits du « surhomme [1] » ; ni dans cette solidarité, qui n'est que l'expression de la pure nécessité, quand elle n'est pas consentie, et qu'on ne peut consentir qu'au nom d'un principe qui lui soit supérieur. « Est-ce que l'un de nous, a-t-on dit justement, se priverait d'un seul seau de charbon pour que nos bassins houillers durent une génération de

1. On s'explique par là le traitement de faveur dont nous voyons aujourd'hui profiter le stoïcisme.

plus ? » Et l'argument, ai-je besoin de le faire observer ? suffit en même temps à ruiner dans son principe la « religion de l'humanité ». Mais, encore une fois, je ne discute pas aujourd'hui la religion de l'humanité, ni généralement les principes d'Auguste Comte, et je n'en retiens que la conclusion. Point de sociologie sans une religion qui la fonde en nature, qui la sanctionne en fait, et qui la couronne en raison.

Il ne m'est pas non plus indifférent, et il ne saurait l'être à personne, que cette conclusion soit d'Auguste Comte.

« Je puis maintenant espérer, écrivait-il en 1855, que les âmes vraiment religieuses, disposées à la synthèse par la sympathie, sauront bientôt surmonter les discordances dogmatiques pour encourager le seul effort de notre siècle envers la religion universelle. Dès mon début, le célèbre écrivain qui défendait alors le catholicisme, — c'est Lamennais, je pense — témoigna dignement cette affinité, qui ne cessa que lorsqu'il devint un déplorable auxiliaire des doctrines anarchistes. Le développement de ma carrière a fait spontanément surgir, au sein du protestantisme, d'équivalentes manifestations... En même temps, j'ai directement constaté mon

active sympathie envers les cultes utiles et sincères, d'après un engagement solennel d'alimenter le budget catholique, quand il sera seulement fondé sur de libres souscriptions. Ainsi, de tous côtés, ont déjà surgi les germes essentiels de la grande alliance que les principaux besoins du dix-neuvième siècle doivent développer entre les âmes religieuses contre les instincts irréligieux [1]. »

Non, il ne saurait être indifférent à personne que ces lignes soient du fondateur du positivisme ; qu'elles forment à ses propres yeux la conclusion d'une philosophie essentiellement «scientifique » ; et que, de son aveu même, cette philosophie soit inséparable de cette conclusion. Le lien qui unit la religion à la sociologie ne nous était donné tout à l'heure que comme logique, et l'idée que nous nous en formions était encore toute « subjective » : la voici qui « s'objective » maintenant, et le lien n'est pas seulement logique, mais réel, — et je serais tenté de dire « expérimental », puisqu'il est historique.

Et quelle est enfin la nature de ce lien ? Il est « moral » autant que « social », ou, pour mieux

1. *Sixième circulaire*, dans Robinet : *l'Œuvre et la vie d'Auguste Comte*, p. 515.

dire encore, il n'est « social » qu'autant qu'il est « moral ».

« La plupart des positivistes qui se qualifient d'*Intellectuels*, écrivait Auguste Comte en 1855, n'aspirent qu'à perpétuer la situation révolutionnaire » ; et — pour ne rien dire de cette expression d'*Intellectuels* qu'il est curieux de trouver sous sa plume — il indique là, très nettement, avec la vraie cause de la défection des Littré et des Robin, le point essentiel qu'il n'a, pour sa part, jamais abandonné. Ce sont en tout les exigences morales qui doivent passer les premières, parce qu'elles sont en effet les premières qui puissent assurer la durée de l'organisation sociale. « Le perfectionnement ne saurait consister uniquement à dissoudre l'ancienne discipline », a-t-il encore dit avec une force et une concision qui ne lui sont pas habituelles ; et ailleurs :

« Pendant les cinq siècles de l'anarchie occidentale, le désordre de l'esprit a de plus en plus affecté le cœur. C'est d'après celui-ci qu'il faut définir la maladie révolutionnaire, consistant en une surexcitation continue de l'orgueil et de la vanité, par suite d'une tendance, éminemment contagieuse, vers l'infaillibilité person-

nelle. Ainsi se trouve compromis le principal résultat de l'ensemble du régime théologique : le développement de la vénération, seule base de la discipline et garantie nécessaire des autres instincts sympathiques[1].»

C'est encore une déclaration dont on ne méconnaîtra pas l'intérêt. Si toutes les « religions » sont des « sociologies », et si les « sociologies » conditionnent toutes une « morale » et sont à leur tour conditionnées par elle, c'est ce qu'il nous reste à examiner. C'est ce que je ferai dans le chapitre suivant, en essayant d'expliquer, pour cela, ce que l'on veut dire, quand on dit que « les questions sociales sont des questions morales », et « les questions morales des questions religieuses ».

1. *Quatrième circulaire*, dans Robinet, *op. cit.*, p. 513.

III

L'ÉQUATION FONDAMENTALE

L'ÉQUATION FONDAMENTALE

J'ai tâché de montrer, dans les pages qui précèdent : 1° qu'on ne saurait employer, contre la philosophie du dix-huitième siècle, dont l'esprit vit encore parmi nous, de secours plus efficace que celui du positivisme ; — 2° qu'il y avait une métaphysique d'impliquée dans une doctrine qui s'était elle-même prise et donnée longtemps pour la négation de toute métaphysique ; — et 3° qu'enfin, cette métaphysique avait abouti, non seulement en théorie, mais en fait, à l'établissement d'une véritable religion. « La religion positiviste, écrivait naguère un philosophe, adversaire d'ailleurs acharné du positivisme, est la partie la plus intéressante de l'ensemble du positivisme » ; et le même ajoutait que, tandis que « la philosophie positiviste n'a plus guère d'existence propre », au contraire, « la religion positiviste ne s'est pas éteinte avec son fondateur », mais jusque de nos jours, « elle conserve encore quelques adhé-

1. Charles Renouvier : *Philosophie de l'histoire*, t. IV, p. 245.

rents en France, et de plus nombreux en Angleterre ».

J'ai, d'autre part, insisté sur cette observation capitale, — dont les positivistes eux-mêmes de laboratoire, physiciens, chimistes, médecins, ne contestent plus la vérité, — que le dessein d'Auguste Comte, son dessein principal et premier, n'avait de tout temps été que de faire servir la totalité de la science acquise à l'édification de la « sociologie ».

Et, à ce propos, je ne sais si j'ai fait assez observer que, pour quelques savants qui, dans l'histoire, ne se sont proposé comme objet que la découverte pure et simple de la vérité, on ne connaît pas un philosophe digne de ce nom qui ne se soit, au contraire, soucié de la pratique ou des applications bien plus que de la théorie. La *Critique de la raison pure* — on ne saurait se lasser de le redire — n'est qu'une « Introduction » à la *Critique de la raison pratique*. Spinoza, dans sa chambre solitaire de La Haye, n'avait pas, en élevant le monument de son *Éthique*, d'autre intention que Pascal, quand il assemblait, dans sa cellule de Port-Royal, entre deux crises de souffrance, les matériaux de ses *Pensées*. Il s'agissait pour eux de « morale »,

et de rien autre chose, ni surtout de plus important. Pareillement Auguste Comte, non seulement dans son *Système de Politique*, mais déjà dans son *Cours de Philosophie positive* ; et c'est pourquoi ceux-là ne l'ont ni compris, ni continué, comme ils le croient, mais véritablement mutilé, dénaturé, et trahi, qui ne voient pas d'abord en lui le « sociologue [1]. »

Je voudrais achever de montrer maintenant l'étroite liaison de la sociologie d'Auguste Comte avec sa religion et sa métaphysique, leur « solidarité », pour mieux dire ; et, ainsi, faire voir après lui que « les questions sociales sont des questions morales », et « les questions morales des questions religieuses ».

C'est aussi bien ce que l'on commence à soupçonner de toutes parts, excepté dans la secte où Auguste Comte savait bien qu'il rencontrerait ses pires adversaires. « Loin de compter sur l'appui des athées actuels », écrivait-il en 1856,

1. Je ne vois guère que Descartes qui fasse exception, si sa « morale provisoire » semble bien avoir été, dans sa pensée, « définitive » ; et surtout, si tout ce que les autres attendaient du développement de la morale, il ne l'a, lui, attendu que du progrès de la science, et particulièrement de la médecine ou de la physiologie. Voyez à cet égard la dernière partie du *Discours de la méthode*.

dans son *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, « le positivisme — il ne disait pas : « ma religion », ni « ma philosophie », mais le « positivisme » — ne doit trouver en eux que des adversaires naturels. » Et, en effet, il les y a trouvés.

Mais, en dehors d'eux, et d'une manière générale, je ne rencontre presque partout, dans le monde où l'on pense, qu'affirmation de cette solidarité des questions morales avec les questions sociales, et des questions morales avec les questions religieuses. *La question sociale est une question morale :* tel est le titre qu'il y a dix ou douze ans, un professeur allemand, M. Th. Ziegler, de l'Université de Strasbourg, donnait à un livre dont ce titre même indique suffisamment l'intention et l'esprit. Quelques années plus tard, un publiciste anglais, M. Benjamin Kidd — que nos philosophes affectent volontiers d'ignorer, ce qui est toujours facile — s'efforçait d'établir, dans son *Évolution sociale,* que « les croyances religieuses sont l'élément caractéristique de l'évolution sociale », ou même, comme il disait encore, « le pivot de l'histoire humaine ». Un pasteur américain, M. Georges Herron, dont j'ai signalé plus haut les éloquents discours sur *le*

Christianisme social, ne se lasse pas de répandre, partout où sa parole accède, cette idée, que « les institutions humaines sont toujours la mise en œuvre d'une conception religieuse donnée ». Le pasteur Herron, M. Benjamin Kidd, le professeur Ziegler, sont tous les trois protestants : je voudrais que M. Émile Durkheim fût israélite, qui donnait naguère, à un remarquable travail sur *la Division du travail social*, cette conclusion significative : « Notre premier devoir, actuellement, est de nous faire une morale [1]. »

Pour dégager ma promesse et remplir mon intention, je n'aurais presque, en vérité, qu'à m'inspirer de ces écrits, et de ceux que, chemin faisant, j'aurai sans doute l'occasion d'y joindre. Ils sont tous pleins de ce qu'Emerson, en sa langue, appelait l' « esprit de l'heure » ; et je n'ose dire encore que la coïncidence en soit entière, mais les analogies en sont frappantes, on le va voir, avec l'inspiration générale du « positivisme », et avec la doctrine, je ne veux pas dire finale, mais essentielle d'Auguste Comte.

1. *La Division du travail social*, par M. Emile Durkheim. Alcan, 1893. 1 vol. in-8.

I

LES QUESTIONS SOCIALES NE SONT NI DES QUESTIONS POLITIQUES, NI DES QUESTIONS ÉCONOMIQUES

« Il y a des questions sociales, a-t-on dit, il n'y a pas de question sociale » ; et l'homme qui l'a dit a pu dire d'autres sottises [1], mais de toutes celles qu'il a dites, je n'en connais assurément ni de moins généreuse, ni, en son temps, de moins « opportune ». Encore ai-je tort de parler ici d' « opportunisme », ou d' « opportunité ». « La question sociale », prise en général, est de tous les temps ; et peut-être, et d'abord, est-ce là ce qui la distingue des « questions sociales », lesquelles, et heureusement, n'ont d'ordinaire qu'un temps, comme, par exemple, la question de l'*Alcoolisme* ou celle de la *Population*. On les appelle sociales, et on a raison, parce qu'elles

1. C'est Gambetta, comme l'on sait ; et son excuse est qu'en le disant il ne disait rien de son fonds, mais il ne faisait qu'exprimer l'opinion de toute une bourgeoisie libérale, qui croyait qu'en s'ouvrant l'accès à tous les honneurs, et en admettant de loin en loin au partage le fils du concierge ou du contremaître, elle avait « clos l'ère des révolutions ».

intéressent la société tout entière, et qu'une société particulière qui ne s'y intéresserait pas, périrait, ou du moins souffrirait étrangement de son indifférence.

Une autre raison qu'il semble que l'on ait de les nommer de ce nom, c'est quand on ne voit pas la solution qu'on en pourrait donner : les « questions sociales » sont des questions extrêmement complexes, et comme qui dirait des problèmes à plus d'inconnues que nous ne pouvons poser d'équations. Et déjà, dans ces conditions, il n'est pas inutile de faire voir qu'elles sont surtout des « questions morales ». Car on peut douter que ce soient les images terrifiantes, — nouveaux tableaux de sainteté, — que l'on étale aux murs de nos écoles primaires ou de nos mairies de village, qui contribueront à diminuer la consommation de l'absinthe. Je ne crois pas non plus que, si nos ménages français, mondains ou ruraux, ont décidé de n'avoir qu'un enfant, ce soit une prime au septième qui les engage à mettre le second au monde, et moins encore des considérations sur l'avantage du nombre pour la propagation de la langue française au Kouang-Si. Les remèdes sont situés plus profondément.

Si quelqu'un, pour son malheur, et pour celui des siens, a contracté le goût de l'absinthe, il ne s'en défera qu'autant qu'il le voudra, et qu'il le voudra librement, pour des raisons « morales », c'est-à-dire qui se ramèneront toujours à quelque obligation ou à quelque devoir, conçus, reconnus, respectés comme tels ; et quant aux pratiques abominables que Malthus a nommées du nom, que l'on voudrait croire ironique, de *moral restraint,* il est encore plus évident que, si quelqu'un qui s'y livrait y renonce, la raison en sera toujours essentiellement « morale ». Voilà donc des « questions sociales », — au sens large et même un peu vague du mot, — qui ne sont, quand on les examine, que des « questions morales ».

Mais les « questions sociales » ne sont pas « la question sociale », encore que, comme nous le dirons, elles s'y puissent lier; et la seule question sociale, — celle dont on veut parler quand on dit, avec M. Th. Ziegler, que « la question sociale est une question morale », — c'est la question de l'inégalité des conditions des hommes. Toutes les autres s'y ramènent, que ce soit la question des rapports du travail et du capital ; ou, dans un autre ordre d'idées, la question du

féminisme ; ou, dans un autre ordre encore, la question de l'éducation. Pour ne parler que de celle-ci, quiconque y voudra réfléchir s'apercevra promptement qu'en dernier résultat, tout système d'éducation a pour objet d'atténuer les « injustices » qui découlent de l'inégalité des conditions, à moins que, comme dans les sociétés aristocratiques, il ne se propose de les faire durer, en en consolidant héréditairement le respect. Aussi le même M. Ziegler a-t-il très bien dit : « L'antagonisme qui crée le péril social n'est pas un antagonisme de fortune, mais un antagonisme de culture et d'éducation [1]. »

Quelle est donc, en reprenant la formule classique, « l'origine de l'inégalité parmi les

1. Ziegler : *La question sociale est une question morale.*

On remarquera que cet « antagonisme » de culture et d'éducation est précisément l'origine de cette « guerre de classes » qui est devenue la formule même d'un certain socialisme. Dans une société telle que notre société française contemporaine, par exemple, il n'y a guère de « classes » qu'en tant que les habitudes, l'éducation familiale, la manière ordinaire de vivre, le degré de culture nous différencient les uns des autres. Il y a mieux encore ou pis ; et ne pourrait-on pas dire que, tandis qu'ils ne s'en veulent point de ne pas avoir les mêmes idées ou les mêmes intérêts, ce que les hommes se pardonnent le moins, c'est de n'avoir pas les mêmes plaisirs, et surtout la même qualité de plaisir ?

hommes » ? et quelles en sont les conséquences ? Sont-elles inséparables de la nature des choses, ou, au contraire, quels remèdes y peut-on apporter ? L'antiquité tout entière — et, jusqu'aux environs de 1860, une moitié de l'humanité — a cru que la stabilité sociale, condition de l'ordre et du progrès, était solidaire du maintien de l'esclavage ; le moyen âge, lui, l'a crue solidaire du servage ; et beaucoup de fort honnêtes gens la croient aujourd'hui solidaire de l'existence du prolétariat. Que devons-nous penser de ces opinions ou de ces croyances successives ? Ce sont toutes ces questions qu'enveloppe la « question sociale », ou, si l'on le veut, entre lesquelles elle se divise et se ramifie. Mais le problème essentiel, ou plutôt le problème unique, est bien celui de l' « inégalité des conditions ». Il est la question dont on ne peut dire « qu'elle n'existe pas », sans faire preuve d'autant d'inhumanité que d'inintelligence, et d'ignorance que de vulgaire égoïsme. C'est de ce problème que l'on dit qu'il est avant tout « une question morale » ; et il s'agit de préciser, quand on le dit, ce que l'on veut dire.

Voici, à cet égard, un curieux passage d'Auguste Comte :

« Le communisme, écrivait-il dans son *Système de Politique*, — et disons aujourd'hui, si l'on veut, le « socialisme » ou le « collectivisme », — n'est point un produit accessoire d'une situation exceptionnelle. Il y faut voir le progrès spontané, *plutôt affectif que rationnel*, du véritable esprit révolutionnaire, *tendant aujourd'hui à se préoccuper surtout des questions morales*, en rejetant au second plan les questions économiques proprement dites. Sans doute la solution actuelle (1856) des communistes reste encore essentiellement politique, puisque c'est aussi par le mode de possession qu'ils prétendent en régler l'exercice. *Mais la question qu'ils ont posée exige tellement une solution morale*, sa solution politique serait à la fois si insuffisante et si subversive, qu'elle ne peut rester à l'ordre du jour sans faire bientôt prévaloir l'issue décisive que le positivisme vient ouvrir à ce besoin fondamental, *en présidant à la régénération finale des opinions et des mœurs* [1]. »

C'est justement ce que l'on veut dire quand on dit que « la question sociale est une question morale ». On le verra mieux encore, si nous

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 152.

opposons, à ce passage d'Auguste Comte, quelques mots de ce Condorcet dont il ne s'est pas caché de s'être inspiré, mais dont on se tromperait étrangement de le considérer comme le continuateur. « Si, dans aucun pays, il n'y a eu jusqu'ici de bonnes mœurs, écrivait en 1779 le marquis déjà radical, *c'est que nulle part il n'y a eu encore de bonnes lois*. Pour détruire les mauvaises mœurs, il en faut ôter la cause. Et quelle est-elle? Il n'y en a qu'une : les mauvaises lois [1]. » C'est comme s'il disait de la question morale qu'elle est une « question sociale », et de la « question sociale » qu'elle est une question politique ou de législation ; — et pourquoi pas une question de forme de gouvernement, de république ou de monarchie [2]? On ne le croit aujourd'hui qu'en France, à l'école primaire, et,

1. Condorcet : *Réponse à d'Esprémesnil* (*Œuvres complètes*, t. VII).

2. Je veux dire qu'aujourd'hui la forme du gouvernement, « *république* ou *monarchie* » n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire, et j'entends par là : 1° qu'aucune forme de gouvernement, à l'exception des extrêmes, qui sont l'*autocratie* et l'*anarchie*, n'est incompatible avec l'existence des « libertés nécessaires » ; 2° que la réalisation des réformes « sociales » n'est contradictoire avec aucune constitution politique ; et 3° qu'aucune étiquette ne suffit à nous garantir le contenu réel d'une constitution.

pour notre malheur, dans nos conseils municipaux !

Il y a vingt raisons pour que la politique soit impuissante, nous n'avons garde de dire à résoudre, — car nous croyons qu'on ne la résoudra jamais, — mais à faire avancer la « question sociale ».

La principale en est celle-ci, que la politique ne se soucie que des intérêts, et le mécanisme, à vrai dire, n'en est-il pas faussé dès que le sentiment s'en mêle ? Telle était du moins l'opinion de Machiavel, de Frédéric, et de Napoléon. Mais les progrès de la question sociale ne dépendent que de la « bonne volonté » de ceux qui sont nantis. Faites des lois entre politiciens pour modifier dans son fond le régime de la propriété : vous soulèverez aussitôt contre vous la coalition de tous les possesseurs, et une révolution même ne réussira pas à en triompher. La Révolution française, qui s'est résumée, selon le mot de Taine, en une « translation de propriété », n'en a pas été une modification ; et, d'une classe à une autre, de la noblesse ou du clergé à la bourgeoisie et au paysan, la propriété s'est transmise telle quelle, avec ses droits utiles, ses privilèges et ses modalités. Si les « socialistes » réussissent

à renverser un jour la société capitaliste, on peut prédire que ce ne sera qu'avec beaucoup de capitaux et la complicité du plus grand nombre des capitalistes. Il faut en revenir à la vérité du dicton : *Quid leges sine moribus?* et la traduction que j'en propose est la suivante : « Les lois ne peuvent rien, ni *contre* ni *pour* les mœurs. » Ce n'est pas ici le domaine de l'action politique. De la « question sociale », il faut que le citoyen, chaque citoyen, en fasse personnellement son affaire, — moins comme citoyen que comme homme, — et, sinon toujours, mais le plus souvent contre son intérêt, il faut que, de la faire avancer, chacun de nous se fasse une obligation de conscience.

« Notre civilisation, — dit éloquemment le pasteur Herron, dans un discours intitulé *le Message du Christ aux riches*, et le pasteur Herron, je le répète encore, est un Américain parlant à des Américains, — notre civilisation est l'épanouissement des caractères distinctifs d'une classe dominante ; elle est plutôt un effet qu'une cause ; les forces qu'elle met en œuvre portent une empreinte particulière ; *ses énergies sont l'expression des sentiments de ceux de qui elles émanent*. Aucune civilisation ne peut devenir

juste ni s'inoculer la justice par la voie de réformes ou de règlements extérieurs. Une civilisation équitable ne peut procéder d'une autre source que de la justice de ceux qui mettent ces forces en action et qui les contrôlent. [1] »

Ce rôle n'est pas, n'a jamais été celui des hommes politiques ; nous ne devons pas souhaiter qu'il le devienne; et c'est pourquoi, quand nous disons que la question sociale est une question morale, nous voulons dire, et nous entendons, avant tout, qu'elle n'est pas une question politique.

Elle n'est pas non plus une « question économique ». Ceci ne signifie point que les économistes n'aient pas voix au chapitre; et, par exemple, il est clair que, s'il s'agit de modifier les conditions du contrat de louage, ou encore d'assurer le fonctionnement des syndicats professionnels, ce sont les économistes qu'il faudra consulter. Ils étudieront la « position » et les différents aspects de la question ; les hommes d'État s'inspireront d'eux pour formuler un texte de loi ; les jurisconsultes mettront ce texte en rapport et en harmonie avec les lois

1. Herron : *le Christianisme social*, p. 103.

existantes. Mais, par hasard, si l'économie politique avait la prétention « d'opposer un blâme doctoral, comme le lui reprochait Auguste Comte, à l'intervention continue de la sagesse humaine dans les diverses parties du mouvement social[1] » ; — si peut-être elle invoquait, et elle ne le fait que trop souvent encore, contre un idéal de justice, l'immutabilité de ses prétendues lois, indûment assimilées aux lois de la physique ou de la biologie, de la pesanteur ou de la circulation ; — si peut-être elle enseignait que la paix sociale s'engendre du conflit ou de la rivalité des intérêts, et, justement, c'est bien ce qu'elle essaye de nous persuader quand elle prêche « la morale de la concurrence » ; — ou encore si son ambition, telle qu'autrefois un conservatisme apeuré la permit et l'encouragea dans un Bastiat, ne visait à rien moins qu'à remplacer la morale, c'est ici qu'elle rencontrerait sa limite ; et c'est ici qu'il nous faut dire, et dans cette mesure, que « la question sociale n'est pas une question économique ».

Aussi bien, comme la politique, l'économie politique a-t-elle son domaine propre, qui est,

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 155.

selon la définition classique, la connaissance des sources de production et des lois de répartition de la richesse. Et je n'ignore pas qu'aux yeux de quelques socialistes, la « question sociale » n'est précisément qu'une question de « redistribution de la richesse ». Mais quand ils la présentent sous cet aspect ou par ce côté d'elle-même, ils avilissent eux-mêmes leur doctrine [1].

La « question sociale » est plus qu'une « question de ventre ». « Toute réforme sociale, écrit M. Ziegler, pour être efficace, doit rapprocher les distances, rendre les hommes égaux jusque dans leurs plaisirs et leurs délassements [2]. » Comment y réussirait-on par le moyen de l'économie politique ? Le triomphe de l'économie politique est essentiellement de montrer, en toute occasion, la coïncidence de l'intérêt personnel avec l'intérêt général ; et, assurément, la démonstration n'est pas inutile à la paix sociale. Marchand, si j'offre au public, précisément, et en temps opportun, la marchandise qu'il demande, il est content, et je suis sur le chemin de la fortune. Ingénieur ou mécani-

1. Voyez à ce sujet : *Discours de combat*, première série : *la Renaissance de l'Idéalisme*.

2. Voyez plus haut, p. 249.

cien, si j'invente une machine qui soulage les victimes d'un travail pénible, je commence, il est vrai, par les obliger de chercher un autre métier, mais finalement je rends la vie moins dure à un grand nombre de mes semblables; j'abaisse pour les autres le prix de cette marchandise qu'on fabriquait à tant de frais; j'enrichis ceux qui la vendaient, et, au besoin, je m'enrichis moi-même. « Faire à la fois le bien public et le bien particulier, chef-d'œuvre de morale en vérité, Monseigneur ! » disait Figaro au comte Almaviva. Mais, quand on aurait démontré — ce qui serait peut-être assez difficile — qu'en toute occasion l'intérêt personnel coïncide avec l'intérêt général, et, par exemple, qu'à une augmentation des salaires correspond nécessairement une plus grande prospérité de l'entreprise, ou encore qu'aucun patron ne saurait s'enrichir sans faire du même coup la fortune de ses ouvriers, il resterait encore à établir que la distribution de la justice en résulte, et c'est à quoi nous pouvons affirmer que l'économie politique ne réussira jamais.

Hélas ! on montrerait presque plus aisément le contraire ; et qui niera que de notre temps des inégalités nouvelles, ou de nouvelles formes de

misère, soient nées des conditions mêmes du progrès économique ? La division du travail non seulement n'a pas rapproché les distances, mais elle a certainement aggravé les différences « de culture et d'éducation ». Jamais les classes n'ont été plus profondément séparées que depuis que nous avons déclaré qu'il n'existait plus de classes ; jamais leurs intérêts ne leur ont apparu à elles-mêmes plus divergents ou plus contradictoires ; jamais enfin elles n'ont plus fermement cru que le salut de l'une dépendît de la ruine de l'autre [1] ; — et c'est pourquoi « la question sociale » n'est pas une « question économique ».

C'est précisément ce que voulait dire Auguste Comte, quand il disait que « la grande erreur des systèmes socialistes était de recourir aux moyens politiques là où devraient prévaloir les moyens moraux » ; et quand il demandait que l'on transformât les « débats politiques en transac-

1. Sur ce sujet, on peut lire le livre tout récent, et extrêmement curieux d'un auteur italien : *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*, par Eugène Rignano, Paris, Giard et Brière, 1904. Voyez notamment, deuxième partie, chapitre III, le chapitre intitulé : *la Conscience collective prolétarienne en tant que facteur sociologique*.

tions sociales » ; et, encore, quand il faisait ressortir l'aptitude du positivisme « à résoudre *moralement* les principales difficultés *sociales* [1] ». Les difficultés sociales ne sont pour la plupart que des difficultés morales, et, sous une forme d'ailleurs assez impertinente, celui-là n'en avait pas mal indiqué la nature qui ne pouvait souffrir, disait-il, « qu'on lui demandât de penser comme sa blanchisseuse ou comme son cordonnier ». C'était un de nos « philosophes », et il s'appelait le comte de Tournay; mais il est plus connu sous le nom de Voltaire ! Le grand obstacle à l'égalisation des conditions, c'est que nous avons tous la passion de l'inégalité. Les inégalités naturelles ne nous suffisent pas, et il nous en faut d'acquises ou d'artificielles. Tout homme prétend qu'on le distingue, ce qui n'est pas une ambition condamnable de soi; mais, aux moyens naturels, et pour ainsi dire intérieurs de nous distinguer, nous en avons ajouté d'extérieurs, qui sont ceux auxquels nous tenons le plus ; et de là les rivalités ou les guerres de classes. La politique et l'économie politique semblent vraiment n'avoir parfois d'autre objet que de les

1. *Système de politique positive*, t. I, p. 158, 166, 207.

entretenir ou de les exaspérer, ce qui est une autre raison d'essayer de soustraire la « question sociale » à leur incompétence. « Discipliner les intelligences afin de reconstruire les mœurs », — c'est encore une belle formule de Comte, — voilà le vrai moyen de faire avancer la « question sociale » ! Et si nous en trouvons l'indication trop générale ou trop vague, le même Comte la précise dans une page que j'aimerais voir étalée aux murs de nos écoles primaires, en face ou à côté de la *Déclaration des droits de l'homme*.

« La régénération décisive consistera surtout à substituer toujours les devoirs aux droits, pour mieux subordonner la personnalité à la sociabilité. Le mot *Droit* doit être autant écarté du vrai langage politique que le mot *Cause* du vrai langage philosophique. De ces deux notions théologico-métaphysiques, l'une est désormais immorale et anarchique, comme l'autre irrationnelle et sophistique... Il n'a pu exister de droits véritables qu'autant que les pouvoirs réguliers émanaient de volontés surnaturelles. Pour lutter contre ces autorités théocratiques, la métaphysique des cinq derniers siècles introduisit de *prétendus droits humains*, qui ne comportaient qu'un office négatif. *Quand on a tenté*

de leur donner une destination vraiment organique, ils ont bientôt manifesté leur nature antisociale, en tendant toujours à consacrer l'individualité. Dans l'état positif, qui n'admet plus de titres célestes, l'idée de *Droit* disparaît irrévocablement. *Chacun a des devoirs, et envers tous ; mais personne n'a aucun droit proprement dit... Nul ne possède plus d'autre droit que celui de faire toujours son devoir*. Et c'est uniquement ainsi que la politique peut enfin se subordonner réellement à la morale suivant l'admirable programme du moyen âge [1]. »

Si nous voulions commenter ce passage, il y aurait sans doute beaucoup à dire, des distinctions à faire, qui ne seraient pas moins nécessaires qu'elles paraîtraient subtiles, et l'idée ou la notion de *Droit* à sauver, en l'expliquant, de la condamnation que Comte prononce ici contre elle. « L'universelle réciprocité d'obligations qui nous lie » — et qui est ce que depuis lors on a nommé du nom de *Solidarité* [2] — ne saurait à elle seule suffire à remplacer le droit. C'est encore exagérer que de parler de la « nature antiso-

1. *Système de Politique positive*, t. I, p. 361.

2. Voyez *Discours de combat*, deuxième série : *l'Idée de Solidarité*.

ciale » des « prétendus droits humains » ; et si, par exemple, on convenait une fois de définir nos droits par le besoin que nous en avons pour pouvoir procéder à l'accomplissement de nos devoirs, je ne vois pas bien comment Comte s'y prendrait pour en contester la légitimité. Mais c'est assurément un aveu précieux à retenir, qu'il ne saurait exister de « droits véritables » qu'autant qu'on les dérive d'une « volonté supérieure » ou même « surnaturelle ».

Il faudrait encore s'entendre sur « la subordination de la politique à la morale », qui pourrait aisément devenir — et cela s'est vu plus d'une fois dans l'histoire — l'instrument de la pire tyrannie. La prétention a été celle de Calvin et de Robespierre. Mais c'est en revanche une belle formule, et une formule utile à propager parmi les hommes, que « nul ne possède d'autre droit que celui de faire toujours son devoir[1] ». Les cas sont assez rares où l'application en serait à redouter, et je n'en vois guère que d'une sorte,

1. Par exemple, et en nous plaçant dans l'hypothèse de Comte, si nous admettons que le père a *le devoir* d'élever ses enfants, il en résultera, pour l'enfant, *un droit* à l'éducation, et pour le père, qui en est responsable, *un droit* à choisir, entre les moyens de donner à l'enfant cette éducation, celui qu'il croira le meilleur.

si, par exemple, nous voulions « faire notre devoir » aux dépens de quelqu'un de nos semblables.

Scientifique, politique, économique donc, si l'on veut, mais secondairement, accessoirement, ou de surcroît, la « question sociale » est principalement, et d'abord, une « question morale ». Voilà ce que Comte a parfaitement vu. Voilà ce qu'il a voulu dire, quand il a dit que « nul ne possédait d'autre droit que celui de faire toujours son devoir ». Il a précisé la nature de ce devoir quand, en termes généraux, il l'a fait essentiellement consister dans la « subordination de la personnalité à la sociabilité ». Si la « question sociale » est une « question morale », c'est parce que cette « subordination » de nous-mêmes à autre chose ne nous est pas naturelle, et nous ne nous y soumettons qu'au prix d'un effort considérable. « La moralité, dit excellemment M. Th. Ziegler, est un devenir social qui évolue lentement. La victoire du principe moral, dans un individu comme dans le monde, est toujours une œuvre inachevée [1]. » C'est dans l'individu que cette « victoire » se réalise d'a-

1. Ziegler : *La question sociale est une question morale.*

bord. Nous ne pouvons rien de « social », que dans la mesure où nous pouvons quelque chose sur nous-mêmes. C'est donc en nous qu'il nous faut chercher les éléments d'une solution de la « question sociale ».

Mais si tous les théologiens, de toutes les religions, l'ont unanimement admis, il ne saurait être indifférent à personne que cette conclusion soit aussi celle du philosophe qui, sans doute, a le plus médit des théologiens et de la théologie. « La question sociale est une question morale » : c'est ce qu'il nous plaît de retenir du positivisme. Je voudrais montrer maintenant, en m'aidant également de lui, que « la question morale est une question religieuse ». Mais auparavant, et afin d'éclaircir par un exemple vivant ce qu'il peut y avoir encore de trop abstrait dans ces considérations théoriques, je voudrais dire quelques mots de l'abolition de l'esclavage dans l'histoire.

II

DE L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE ET COMMENT ELLE S'EST OPÉRÉE

Si en effet la « question sociale », comme je l'ai dit, se ramène tout entière au problème de l' « inégalité des conditions », il n'y a pas, dans son histoire, de phénomène plus considérable que l'abolition de l'esclavage, à moins que ce ne soit celui de l'émancipation de la femme [1] ; — et ils sont tous les deux du même ordre. Ils sont tous les deux aussi contemporains de l'apparition du christianisme dans le monde, ou solidaires de son développement ; et c'est ce qu'il importe avant tout de bien mettre en lumière.

En fait, et dans l'histoire, avant l'apparition du christianisme parmi les hommes, il ne s'est donc point élevé de doute sur la légitimité de l'esclavage, et, à l'heure qu'il est, nous voyons qu'il continue d'exister comme la chose la plus naturelle du monde dans les sociétés non chrétiennes, telles que, par exemple, la musulmane ou la chinoise. Faut-il ou ne faut-il pas en faire

1. C'est ce que Bebel, par exemple, a très bien vu dans son livre : *la Femme dans le passé, le présent et l'avenir*.

honneur au christianisme lui-même ? Je n'en sais rien, pour le moment, et je n'examine pas encore la question. Mais le fait est certain : l'esclavage, à l'heure qu'il est, n'a cessé d'exister que dans les sociétés chrétiennes ; et, dans celles de ces sociétés qui n'ont pas toujours été chrétiennes, mais qui le sont devenues, comme la grecque et la romaine, on l'a vu durer, précisément, jusqu'au christianisme.

Définissons bien la portée de cette observation. En Chine et en Turquie, de nos jours, comme autrefois à Rome ou en Grèce, de bons maîtres ont pu traiter humainement leurs esclaves. Des « politiciens » ont pu les émanciper, et, le besoin échéant, les verser pour ainsi dire en masse dans le cadre plus ou moins élargi de la Cité. Des empereurs en ont pu faire des favoris, des confidents, des ministres... Rome a pu traiter avec Spartacus, et Marc-Aurèle s'inspirer d'Épictète, qui fut esclave, il est vrai, mais qui l'oublia si bien dès qu'il fut affranchi. Des philosophes ont pu encore prêcher la modération, la douceur, la charité même envers les esclaves. Des jurisconsultes — postérieurs pour la plupart à l'apparition du christianisme — ont pu leur assurer des droits. Mais, jurisconsultes ou phi-

losophes, empereurs, hommes d'État, ni les uns ni les autres, avant le christianisme, n'ont douté qu'en de certaines conditions, définies ou à définir, un homme pût être « la chose » d'un autre homme, au même titre, sous les mêmes garanties de droit, que son bœuf ou son champ ; et, de nos jours, je le répète, on n'en doute pas plus à Pékin qu'à Constantinople. Voilà le fait : il est constant, et, quelques explications que l'on en puisse donner, il est remarquable.

Mais voici qui l'est plus encore. Si l'on cherche pourquoi l'antiquité n'a jamais conçu de doute sur la question de l'esclavage, c'est qu'elle ne l'a jamais considérée comme une « question morale », mais toujours comme une question politique, économique ou scientifique. L'antiquité tout entière a cru, non sans quelque apparence de raison, que la structure de la société — je ne dis pas seulement sa stabilité mais sa structure même — dépendait étroitement de l'institution de l'esclavage ; et, en effet, politiquement, économiquement, scientifiquement, dans la Grèce d'Aristote ou dans la République de Cicéron, cela se démontrait ; et quelques faiseurs de paradoxes le « démontreraient » encore s'ils l'osaient !

Scientifiquement,—ils établiraient, sur la base de l'« inégalité des races humaines », que, s'il existe des races inférieures, créées d'ailleurs ou devenues telles, et destinées à le demeurer, elles sont donc nées sujettes, et, comme telles, destinées au service des races supérieures, lesquelles, pour « démontrer » leur supériorité, n'auraient qu'à l'exercer sans scrupule, comme on prouve le mouvement en marchant, et à la fortifier en l'exerçant. Ils produiraient alors des preuves d'un autre ordre, linguistiques ou anthropologiques, à l'appui de cette preuve de fait.

Économiquement — ils établiraient ensuite — et sur quelle autre base, jusqu'en notre siècle, l'esclavage moderne a-t-il reposé? — que, de certains travaux, utiles d'ailleurs au bien commun de l'humanité, ne pouvant être accomplis que par une certaine sorte d'hommes, noirs ou jaunes, par exemple, il faut donc trouver les moyens de les leur faire exécuter. J'en sais alors qui démontreraient que, sous une loi d'humanité, dans le genre de la loi Grammont, la condition du travailleur servile, bien nourri, bien traité, bien soigné quand il est malade, et « hospitalisé » naturellement chez son bon maître, est plus heureuse, à tout prendre, étant

mieux assurée contre les hasards de l'existence, que la condition du travailleur libre et indépendant.

Et politiquement, enfin, — ils feraient voir que, l'édifice entier de la société reposant, comme sur son fondement, sur ce qu'un journal, qui se croit libéral, appelait naguère « la docilité des humbles », si la servitude est peut-être le plus sûr moyen d'entretenir cette « docilité », elle est donc d'institution légitime. Hélas ! Bossuet lui-même, dans une page que l'on voudrait pouvoir effacer de son œuvre, ne paraît pas éloigné de l'avoir cru[1]. Et la raison en est toujours la même : il a traité en « politique », ce jour-là, une question qu'il fallait traiter comme une question « morale ».

C'est ici le moment de faire intervenir l'Église, et d'essayer de préciser quel a été son rôle dans l'abolition de l'esclavage. « On a beaucoup répété que l'abolition de l'esclavage dans le monde moderne était due complètement au christianisme. Je crois que c'est trop dire... » Ces paroles sont de Guizot, dans ses *Leçons sur l'histoire de la civilisation en Europe* ; et, si je ne

1. Bossuet : *Cinquième avertissement aux protestants.*

me trompe, elles expriment sur le sujet l'opinion des plus modérés ou des plus impartiaux de nos historiens. De ce que le christianisme naissant, non seulement n'a pas soulevé les esclaves en masse contre leurs maîtres, mais encore leur a prêché la soumission à une condition ou, pour parler la langue de l'Église, à une « vocation » qui, selon la doctrine, ne pouvait être la leur qu'autant que Dieu l'avait permis, on en a généralement conclu que l'Église, dans la question de l'esclavage, n'avait fait que se conformer au progrès naturel des mœurs, et l'avait d'ailleurs sans doute encouragé, mais non pas provoqué ni déterminé. Sur quoi les historiens, selon leur habitude, n'ont donc oublié qu'un point, qui était de nous dire d'où procédait, à son tour, ce « progrès des mœurs » qu'ils substituent à l'action propre du christianisme ou de l'Église ; et quelle origine ou quelles causes on peut lui assigner.

Une réponse à cette question serait certainement instructive ; et ne serait-il pas enfin temps, en histoire, de renoncer à l'emploi de ces termes généraux qui ne nous servent, comme « le progrès des mœurs », qu'à masquer notre ignorance, ou notre ferme propos de parler pour ne rien

dire? A défaut d'une « cause », qui souvent, en effet, nous échappe, le progrès a toujours un nom, un nom propre et particulier, et, pour préciser le rôle de l'Église dans l'histoire de l'abolition de l'esclavage, c'est ce nom qu'il faut que l'on prononce. On l'aura fait si l'on dit que, d'une « question politique » ou « économique », l'Église a transformé la question de l'esclavage en une « question morale ».

Pour opérer la transformation, elle a premièrement proclamé l'« unité de l'espèce humaine », — son unité dans le Christ, notre égalité dans la mort, — et par là ébranlé ou anéanti les distinctions de castes ou d'origine dont les hommes s'étaient flattés jusqu'à l'apparition du christianisme [1].

Les sociétés antiques — par cela même, et par cela seul, que l'institution de l'esclavage en formait la pierre angulaire — étaient essentiellement des sociétés aristocratiques. Le maître s'y croyait d'une autre nature que l'esclave ; un sang plus pur courait dans ses veines ; et le seul lien qu'ils ne pussent concevoir entre eux était celui de la « fraternité ». C'est cet orgueil de la race

1. On a vu plus haut comment, et dans quelle mesure, le bouddhisme avait et n'avait pas fait la même chose.

et du sang que le christianisme est venu détruire : l'orgueil du patricien romain, celui du brahmane de l'Inde. « Juifs et gentils, Scythes et Barbares, maîtres et esclaves », — ce sont les termes de l'Apôtre, — le christianisme en a fait, littéralement, les enfants d'un même père : les différences ne sont qu'à la surface ; l'analogie, la ressemblance, l'identité sont au fond. Mais, tous, tant qu'ils étaient, Grecs ou Romains, et Juifs même, c'est ce qui leur a d'abord semblé de plus scandaleux dans l'enseignement du christianisme, et, par suite, c'est donc ce qu'ils en ont accepté le moins aisément. La religion nouvelle n'a pas rencontré de plus grand obstacle à sa propagation [1]. Et sentait-on dès lors qu'en égalisant ainsi les conditions, son enseignement tendait, par l'abolition de l'esclavage, à la ruine de l'ancienne société ? Mais on se rendait compte, en tout cas, qu'en renversant l'idée que les hommes se faisaient de leurs rapports entre eux, le christianisme déplaçait les bases de la morale.

Une grande question avait changé de nature !

1. Voyez à cet égard : H. Wallon : *l'Esclavage dans l'antiquité* ; Paul Allard : *les Esclaves chrétiens* ; dom Guéranger : *Sainte Cécile et la société romaine.*

L'esclavage manquait du point d'appui qu'il faut que les institutions, pour se maintenir, trouvent toujours dans leur concordance avec les mœurs et les croyances. Un doute s'élevait, qui mettait en question la légitimité du principe, et plus qu'un doute, une inquiétude ! Les maîtres s'interrogeaient désormais sur leur droit ! Contre leurs titres les plus authentiques une voix intérieure protestait ! La question devenait une question de conscience. Et, à la vérité, c'est ce qui explique la lenteur de son progrès, comme aussi la nature de l'action de l'Église. On ne change pas le fond des cœurs aussi facilement que les lois. Mais en vain changerait-on les lois ! et si l'on ne change pas les cœurs, on n'a rien fait. C'est ce que l'Église a compris, et pour préparer l'abolition de l'esclavage, elle s'est d'abord efforcée de faire qu'il parût, à des enfants de Dieu, honteux, criminel, et antichrétien de posséder, comme des choses, d'autres enfants de Dieu.

Elle essayait en même temps, pour atteindre ce but, de rendre au « travailleur », et au « travail », la dignité qui est la leur, et que l'antiquité tout entière avait méconnue. Oserai-je dire qu'à cet égard les anciens ont encore plus d'un con-

temporain parmi nous ? Admettons — et je n'en suis pas sûr — qu'il n'y ait plus parmi nous de professions « méprisées » : à tout le moins ne niera-t-on pas qu'il y en ait de réputées « inférieures » ? C'était, chez les anciens, presque toutes celles qui concourent à ce que l'on pourrait appeler la grosse besogne de la civilisation, et, comme on en faisait peser tout le poids sur l'esclave, la nature même des services qu'il rendait contribuait à le rengager dans le mépris qu'on professait pour sa condition. « Que pouvons-nous attendre, disait encore un rhéteur contemporain de l'empereur Julien, du fils d'un boulanger ou d'un artisan ? » Le christianisme comprit que, s'il y avait un moyen de relever l'esclave, avant de l'émanciper, — et pour l'émanciper, — c'était de relever la condition du travail servile.

« Il fallait bien qu'il y eût des emplois et des personnes plus considérables, comme il faut qu'il y ait des yeux dans le corps » : mais « leur éclat ne fait pas mépriser les pieds ni les parties les plus basses ». C'est ainsi qu'on ne saurait « sans crime » mépriser les citoyens, « dont les travaux, quels qu'ils soient, contribuent au bien public [1] ». Encore moins

1. Bossuet : *Discours sur l'histoire universelle.*

le saurait-on, sans manquer à la charité. Et, à la vérité, je n'oserais répondre que ces idées, dont j'emprunte l'expression au *Discours sur l'histoire universelle*, fussent bien celles des Égyptiens. L'imagination chrétienne de Bossuet embellit, dans ce chapitre, et transfigure le régime des castes. Mais on n'a jamais mieux montré, plus simplement ni plus éloquemment, qu'entre les diverses conditions des hommes, il n'y a de différences ou de distinctions que celles qui dérivent de leur utilité sociale; et qu'au lieu de leur utilité, si c'est leur dignité que l'on considère, il n'y en a ni de supérieures ni d'inférieures; et les distinctions s'évanouissent. C'est la dignité des individus qui fait celle de leur condition : saint Paul travaillait de ses mains. Mais si ces idées sont devenues banales pour nous, elles ne l'étaient pas au temps de l'Apôtre. Elles ne l'étaient pas plus qu'elles ne le sont aujourd'hui dans l'Inde ou à la Chine. Elles ont dû paraître, elles ont paru ce que nous appelons aujourd'hui « subversives », ou « anarchiques ». La fortune en a suivi les progrès mêmes du christianisme. Et, n'ayant pas été plus rapide qu'eux-mêmes, c'est ce qui explique encore la nature de l'intervention de l'Église dans la question de

l'esclavage. Il ne s'agissait, en effet, de rien de moins que de transformer l'idée que l'humanité s'était faite jusqu'alors du travail, et des rapports du travail avec la destinée de l'homme.

Nous disons bien : la destinée de l'homme ; et, en effet aussi, ce qui n'était ni moins difficile, ni moins long, ni moins capital, c'était de changer le sens ou l'orientation de la vie. Le fond de la morale antique, c'était, en termes de philosophie, « la recherche du souverain bien », ou, dans un langage plus explicite, l'organisation de la conduite en vue de l'expansion, du déploiement, et de la réalisation de la vie. *Vivere primum, deinde philosophari.* L'individu n'avait de valeur qu'en fonction de la vie ; sa grande affaire était de vivre ; et peu importait qu'il vécût d'une manière ou d'une autre, si d'ailleurs il vivait pleinement ! En de telles conditions, ses « semblables » n'étaient point des « pareils » ni surtout des « égaux », mais les instruments de son bien, et c'est ce qu'exprime le vers fameux du poète : *humanum paucis vivit genus* [1].

La grande révolution morale opérée par le christianisme a été, rien qu'en plaçant l'objet

1. Voyez, à cet égard, F. Ravaisson : *Métaphysique d'Aristote*, t. II : *le Stoïcisme.*

de la vie hors d'elle-même, au delà d'elle, et dans la réalisation d'un idéal donné comme actuellement inaccessible, de fonder l'égalité des hommes sur l'identité de leurs devoirs et de leurs obligations. « Nous paraîtrons tous devant le tribunal de Dieu, dit saint Paul, pour y répondre de notre vie. *Il faut donc que nous en ayons la disposition libre, car nous devons disposer des choses dont nous sommes responsables* [1]. » Cette leçon, qui devait émanciper le fils du pouvoir même de son père, et le citoyen de la tyrannie de l'État ou de la cité, devait nécessairement, plus tôt ou plus tard, émanciper l'esclave du pouvoir de son maître. « Nous devons disposer des choses dont nous sommes responsables » ; et nous ne sommes faits ni pour les autres, ni les autres pour nous, mais les uns pour les autres, et tous ensemble et chacun pour travailler à l'œuvre commune de notre salut.

C'est ce qui achève d'expliquer la nature de l'action de l'Église dans la question de l'esclavage. Ce qu'elle s'est d'abord efforcée d'assurer dans la famille antique, et sans rien ébranler de ce qu'on pouvait croire essentiel à la stabilité de la société politique, — l'Église, à ce sujet,

1. Bourdaloue : *Sermon sur les devoirs des pères.*

n'ayant point de « mission » comme Église, — c'est la liberté spirituelle de l'individu; c'est la facilité de remplir ses obligations de chrétien ; c'est la possibilité de « disposer des choses dont il était responsable ». Et il était évident, il l'est du moins aujourd'hui pour nous, que, de cette liberté toutes les autres devaient s'ensuivre, y compris la première de toutes, qui est celle de disposer de sa personne. Aurait-on d'ailleurs atteint le même résultat d'une autre manière et par d'autres moyens? C'est naturellement ce qu'il est difficile ou même impossible de dire. L'histoire est ce qu'elle est, et nulle occupation ne saurait être plus vaine que de s'amuser à la refaire. Ce qu'il y a de certain, c'est que, dans la mesure où l'abolition de l'esclavage est un commencement de solution de la « question sociale » on n'y a réussi qu'en traitant la question comme une question morale. Quelque opinion que l'on eût sur les différences qui séparent un individu d'un autre, et un « homme noir » d'un « homme jaune » ou d'un « homme blanc », il a fallu reconnaître, pour pouvoir abolir l'esclavage, que ces différences étaient « superficielles », et que n'altérant, mais surtout n'anéantissant en aucun de nous le fond

commun de l'humanité, l'égalité d'espèce ou d'origine se déduisait de là. Il a fallu définir ou préciser la nature de cette égalité qui, n'étant évidemment ni physique, ni surtout intellectuelle, ne peut donc être que morale, et consister, par conséquent, qu'en une égalité de titres ou de droits, mais de droits fondés eux-mêmes sur une identité d'obligations ou de devoirs.

Ce qu'il y a d'égal en tous les hommes, ce sont, par exemple, leurs obligations de père ou de fils, ou, plus généralement, ce sont leurs devoirs envers les autres, et, plus expressément, ce sont ceux de ces devoirs qui ne sauraient varier avec leur « condition ». On ne ferait que jouer misérablement sur les mots, si l'on essayait de soutenir que les devoirs d'un père envers son fils dépendent de la « condition » de ce père :

> Le pauvre, en sa cabane où le chaume le couvre,
> Est soumis à leurs lois ;

et il est clair que la quotité, si je puis ainsi dire, de l'accomplissement de ces devoirs n'en modifie pas la nature. Mais, si l'on demande là-dessus pourquoi ces devoirs sont conçus comme tels, avec leur force obligatoire, et une autorité qui s'oppose à toutes les conventions que l'on ferait

en vue de nous en libérer, c'est ici que l'on voit se former la liaison de la « question morale » avec la « question religieuse ».

C'est ce qui nous permet de croire et d'affirmer que, si l'Église n'a pas seule opéré l'abolition de l'esclavage, — et qui donc l'a jamais prétendu ? — elle n'en a pas moins été la principale ouvrière de cette révolution. Car, avons-nous besoin de démontrer que ceux-là ont raison qui disent que l'égalité n'est pas dans la nature ? et si quelqu'un soutient qu'un nègre du Congo n'est pas la même espèce d'homme qu'un Italien du temps de la Renaissauce ou qu'un *native born* de Saint-Louis ou de Chicago, quelle preuve du contraire l'histoire et l'expérience pourraient-elles nous donner [1] ? La science, apparemment, ne nous la donnerait pas davantage, — anatomie, physiologie, anthropologie, — qui nous montrerait des différences presque plus profondes entre un aristocrate anglais et un Pahouin qu'entre celui-ci et les grands singes anthropomorphes. N'a-t-elle pas même inventé toute une théorie de la régression de certaines races vers l'animalité, pour nous expliquer précisément ce que

1. Voyez, à ce sujet, Gobineau : *Essai sur l'inégalité des races humaines.*

l'énormité de ces différences a physiologiquement d'inexplicable? Il faut donc s'élever au-dessus de la science et de la nature pour trouver un fondement solide à l'égalité. Disons quelque chose de plus : il faut s'élever au-dessus de l'expérience commune et de la morale vulgaire ; il faut s'élever à une hauteur où ne se sont élevés ni les philosophes grecs, sans en excepter Socrate, ni Çakya-Mouni dans l'Inde, ni même, et quoique survenu six siècles après Jésus-Christ, Mahomet. En fait et dans l'histoire, le christianisme, encore une fois, y a seul réussi.

Et comment y a-t-il réussi ? C'est en faisant de l'égalité un de ces articles de foi qui, peut-être, ne se « démontrent » pas plus que les axiomes de la géométrie, ou encore — et j'aime mieux cette comparaison — que l'existence du monde extérieur, mais qu'il suffit, pour en faire éclater l'évidence, qu'une inspiration généreuse ait dégagés de l'obscurité dont l'ignorance, les préjugés, les intérêts et les passions les enveloppaient. Que si d'ailleurs ces sortes de vérités ne se « démontrent » point, elles s'établissent, et elles se « prouvent », en dépit des pharisiens de la science, par la nature de leurs conséquences[1].

1. A moins, bien entendu, qu'elles ne nous soient don-

C'est ainsi que la dialectique la plus subtile ne saurait établir la théorie du mariage monogame et indissoluble sur une autre base que celle des conséquences du divorce et de la polygamie pour la sécurité et la dignité de la femme. On le voit bien en Chine et en Turquie, ou de très honnêtes confucianistes, et même des ulémas très pieux, très attachés d'ailleurs à toutes les pratiques de leur religion, ne semblent point avoir éprouvé de scrupules sur cet article de l'union conjugale. Pareillement, en ce qui touche l'esclavage. Pour que l'esclavage pût disparaître, ce qu'il a fallu que le christianisme fît entrer dans

nées, selon l'expression d'Auguste Comte citée plus haut, « comme émanées de volontés surnaturelles », ce qui est ici le cas. Mais quand ce ne l'est pas, et partout où ce ne l'est pas, les pharisiens auront beau se voiler la face et pousser jusqu'au ciel des clameurs indignées, il sera certain que les « vérités morales » ne se prouvent que par la nature de leurs conséquences. Car elles ne sont vraies, et ne peuvent l'être que de leur « convenance » avec les besoins de notre nature ; et comment ces besoins eux-mêmes se prouvent-ils, sinon par l'expérience, dont le temps est sans doute un facteur ? Les vérités ne s'établissent directement qu'en matière scientifique, et encore pas toujours : on n'établit pas directement la sphéricité de la terre. Mais les vérités morales ne se dégagent, pour ainsi parler, que des confirmations qu'elles reçoivent de l'histoire, et là même est l'explication des prétendues variations de la morale, qui en seraient mieux dénommées le progrès.

les esprits, c'est la conviction de ce que les conséquences de la servitude avaient d'attentatoire à l'humaine égalité. Si nous sommes égaux, c'est que, de la supposition d'une inégalité foncière et irréductible entre les hommes, s'engendreraient, et en fait se sont engendrées, dans l'histoire, les pires abominations. La preuve de l'égalité se fait par les conséquences de l'inégalité. Nous sommes égaux, parce que, si nous ne l'étions pas, la moitié d'entre nous s'en trouveraient empêchés d'être hommes. C'est ce qui nous rend insupportable aujourd'hui la pensée qu'un homme soit la chose d'un autre homme.

Et après cela, conformément à l'esprit de la méthode positive, je n'examine point s'il a fallu que, pour poser ainsi la « question sociale », le christianisme fût « divin ». J'essaye de ne point embrouiller les questions. Il ne s'agit, dans cette série d'études, que du christianisme comme doctrine religieuse ou plutôt philosophique, et indépendamment de telle ou telle opinion que l'on ait sur la « révélation [1] ». C'est ce qui peut en faire l'intérêt. Et j'ai la prétention de ne

1. C'est ce que j'ai déjà dit dans la préface de ce livre, mais c'est ce que je crois utile de redire en approchant de la conclusion de ces études.

pas m'écarter de ce point de vue dans ce que je voudrais dire maintenant des rapports de la « question morale » avec la « question religieuse ».

III

COMMENT LA QUESTION SOCIALE EST SOLIDAIRE DE LA QUESTION RELIGIEUSE

« Quand même notre constitution cérébrale permettrait la prépondérance de nos meilleurs instincts, leur empire habituel n'établirait aucune véritable unité, surtout active, sans une base objective que l'intelligence peut seule fournir. *Lorsque la croyance à une puissance extérieure se trouve incomplète ou chancelante, les plus purs sentiments n'empêchent jamais d'immenses divagations ni de profondes dissidences.* Que serait-ce donc si l'on supposait l'existence humaine entièrement indépendante du dehors ?... La religion doit donc, avant tout, nous subordonner à une puissance extérieure dont l'irrésistible suprématie ne nous laisse aucune incertitude [1]... Au début du siècle actuel, cette intime dépendance restait encore profondément méconnue par les plus éminents penseurs. *Son appréciation gra-*

1. Il y a ici, dans le texte de Comte : « aucune *certitude...* », ce qui est un parfait contresens.

duelle constitue la principale acquisition scientifique de notre temps[1]. »

Je ne feindrai point de m'étonner que l'on cite rarement ces paroles d'Auguste Comte. On le lit peu ; elles ne sont pas très claires ; et c'est toute une affaire que d'en expliquer, sinon d'en démêler le sens. Mais elles n'en ont pas pour cela moins d'importance, et on pourrait même dire que c'est une chose capitale d'entendre ici le fondateur du positivisme affirmer, avec cette autorité, ce qu'on appellerait aujourd'hui l'interdépendance de la « question religieuse » et de la « question morale ».

Il n'y a peut-être pas, en effet, d'entreprise où la philosophie du dix-huitième siècle, par l'organe de ses « plus éminents penseurs », se soit acharnée plus obstinément qu'à séparer l'une de l'autre — et de manière à les empêcher de se rejoindre jamais — la morale et la religion. Toute la polémique antichrétienne de Voltaire n'a tendu qu'à ce but ; et, sur les ruines de l'orthodoxie confessionnelle, c'est l'autonomie, d'abord, et ensuite la souveraineté de la morale que l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard*

1. *Système de politique positive*, t. II, p. 12, 13.

ou celui de la *Critique de la raison pratique* ont essayé d'édifier [1].

Leurs leçons ne sont point demeurées vaines. Toute une école, qui compte encore de nombreux représentants parmi nous, a essayé, comme Voltaire, d'opposer les enseignements de je ne sais quelle morale « naturelle » aux commandements des religions positives; et l'énumération serait presque infinie des « penseurs » qui, sur les traces de Rousseau et de Kant, se sont efforcés de trouver à la morale éternelle un fondement rationnel ou laïque [2]. Il n'y en a pas beaucoup, à la vérité, qui aient essayé, comme cet économiste, ou ce politicien, de la fonder sur « la concurrence » ni, comme ce statisticien, de la « baser sur la démographie[3] » ! Mais, d'une manière générale, on a « méconnu l'intime dépendance de la religion et de la morale »; et dirai-je que l'on s'est fait une gloire

1. On remarquera que c'est même là ce qui fait hésiter le jugement sur la « philosophie du dix-huitième siècle » dont on serait unanime à reconnaître le caractère négatif, si la préoccupation morale ne s'était mêlée à toutes ses préoccupations ennemies de la métaphysique et de la religion.

2. C'est ce que l'on continue de chercher de nos jours.

3. L'économiste s'appelle Yves Guyot et le statisticien Arsène Dumont.

de la méconnaître, ou une facile originalité ? mais on s'en est fait à tout le moins une méthode, un système, et, comme les Victor Cousin ou les Jules Simon, des rentes philosophiques et une situation dans l'État [1].

Heureusement que, tandis qu'ils s'attardaient aux idées d'un passé désormais révolu, une information plus précise et plus étendue nous obligeait de reconnaître l'étroite connexion de la morale et de la religion dans l'histoire.

Existe-t-il peut-être, aux bords de quelque lac de l'Afrique centrale ou dans quelque île perdue de l'Océanie, des peuplades étrangères à toute idée religieuse [1] ? Les uns disent oui, les autres disent non. Mais ce que l'on peut affirmer,

1. Je me suis expliqué plus d'une fois, et plus haut, notamment, sur cette « politique » de l'éclectisme, qui n'a pas contribué médiocrement à la crise actuelle de la morale, comme à l'ébauche de la doctrine d'Etat que nous voyons essayer aujourd'hui de se constituer. Un christianisme sans Eglise et sans Christ, telle pourrait être, sous le point de vue moral, une assez bonne définition de l'éclectisme. *Le Vrai*, *le Beau*, *le Bien* du maître en serait l'Evangile ; la *Religion naturelle* de Simon en contiendrait le *Credo* ; et les ouvrages du bon M. Janet en formeraient le développement.

2. Voyez là-dessus Quatrefages, dans son *Rapport* de 1867 sur *les Progrès de l'anthropologie* ; et, depuis, dans son grand ouvrage sur *les Races humaines*.

c'est que, quelque grossière que soit la religion de ces races inférieures, dont l'anthropologie n'a pas encore décidé s'il convenait de les appeler « primitives » ou « dégradées », leur religion est toute leur morale, — et on pourrait ajouter toute leur sociologie. Les Hottentots ou les Tasmaniens n'ont peut-être aucune idée de Dieu, ni du bien, ni du mal, mais ils en ont certainement une de ce qui leur est entre eux « permis » ou « défendu ». « Aucun sauvage n'est libre, dit à ce propos sir John Lubbock. Sa vie journalière est partout dans l'univers réglée par un ensemble de coutumes compliquées et incommodes auxquelles il obéit comme à des lois [2]. » Ces coutumes sont à la fois sa « morale » et sa « religion » ; et elles ne sont même sa morale qu'autant qu'elles sont sa religion.

Au degré le plus bas de l'humanité, la religion n'est donc pas seulement la sanction de la morale : elle en est l'origine ou la source même. La nature de la croyance est l'expression de la moralité. Et, sans avoir besoin pour cela de passer les mers ou d'explorer, s'il en

1. Sir John Lubbock : *les Origines de la civilisation.*

reste, les continents mystérieux, combien de nos semblables, et de nos « concitoyens », n'ont de moralité que dans les limites et sous la condition de leur religion! C'est une des choses que l'on veut dire quand on dit de la « question morale » qu'elle est une « question religieuse ». Entre la morale et la religion, — quelle que soit la définition que l'on donne de l'une et de l'autre, — il y a une liaison de fait, et cette liaison est de telle nature que la qualité de cette morale nous apparaît dans un rapport constant avec les enseignements de cette religion.

On fait ici deux objections, dont la première n'exige qu'un mot de réponse, en passant. C'est celle qui consiste à dire que, si le christianisme, par exemple, est supérieur au mahométisme, on ne voit pas, pour cela, qu'il y ait plus de « vertus » ni de « moralité » dans les sociétés chrétiennes que dans les musulmanes. Mais, d'abord, il faudrait le prouver; et si on le prouvait, ce serait peut-être une objection contre la supériorité du christianisme, qui est une question que nous ne considérons pas aujourd'hui: ce n'en serait pas une contre la solidarité de la morale avec la religion, qui est, pour le moment, tout ce que nous soutenons.

La seconde objection, plus spécieuse et plus sérieuse, est celle qui prétend qu'à la vérité la « question morale » et la « question religieuse » nous apparaissent bien comme étroitement liées dans l'histoire, c'est-à-dire dans le passé, mais l'histoire, nous dit-on, ne se répète pas, ni surtout ne se recommence, et rien ne nous garantit que les choses seront parce qu'elles ont été.

Pour « moraliser » l'espèce humaine, il a fallu faire appel à une autorité qui fût capable d'imposer ses lois aux troglodytes nos ancêtres, et cette autorité, ne la trouvant pas parmi eux, les hommes l'ont donc cherchée en dehors d'eux. La religion a été cette autorité. *Primus in orbe Deus fecit timor*... A des dieux redoutés, qui étaient censés manifester leur pouvoir dans les moindres circonstances de la vie quotidienne, on a remis le soin de veiller à l'exécution des coutumes et des lois dont l'observation constituait la morale du clan, de la race, de la cité. Mais, en devenant héréditaires, ces habitudes morales se sont consolidées ; elles se sont comme incorporées à la définition de l'homme. Nous naissons maintenant avec un besoin de justice non moins impérieux que celui du manger ou du boire. On ne saurait le nier sans nier le

progrès lui-même. Anglais ou Français du vingtième siècle, nous avons des scrupules, des délicatesses, des susceptibilités de conscience que n'avaient pas nos pères. « Le ciel étoilé sur nos têtes, la loi morale dans le fond de nos cœurs... », a dit Kant. Et dans ces conditions, de quel secours la religion peut-elle désormais être à la morale ? Les prescriptions de la morale sont claires ; les vérités de la religion sont obscures : quel besoin d'envelopper la clarté des premières dans l'obscurité des secondes? Si la morale a fait jadis alliance avec la religion, d'autres alliances conviennent à d'autres temps ; et puisque vous invoquez vous-même — ajoute-t-on — le témoignage d'Auguste Comte, n'est-ce pas le cas de vous souvenir que, de cette émancipation de la morale, il a fait, en vingt endroits, le caractère essentiel de la « positivité » ?

Oui, sans doute, il l'a fait, j'en conviens ; mais il ne s'y est pas tenu! et je crois avoir montré qu'à son « positivisme » la force de la vérité l'avait obligé de superposer une « métaphysique » et une « religion ». D'un autre côté, je ne suis pas sûr que les prescriptions de la morale soient toujours, et en toute occasion, si claires. Il y a des « cas de conscience » ; et tant pis pour

ceux qui n'ont pas éprouvé que le devoir était quelquefois difficile à connaître! Encore bien plus l'est-il à prescrire. Je déclare modestement que, pour être contemporain d'Hæckel et de Zola, je ne suis pas sûr d'avoir une conscience plus « délicate » ou plus « scrupuleuse » que celle des maîtres de la vie intérieure, sainte Thérèse ou saint François d'Assise, ni même que celle de saint Jean Chrysostome ou de saint Augustin. Et puis, et enfin, s'il est possible que « la généalogie de la morale » ne soit pas celle de la religion, le contraire n'est pas impossible... Mais, pour achever de répondre à l'objection, nous n'avons qu'à considérer un de ces systèmes de morale qui se croient indépendants de toute idée religieuse, et, naturellement, je prendrai celui que l'on regarde aujourd'hui comme le plus solide, le plus complet, et le mieux ordonné.

Ce ne sera pas sans avoir préalablement essayé de lever une dernière équivoque, et répété pour ma part que je n'entends pas ce que l'on veut dire quand on parle d'une « morale scientifique » ou « fondée sur la science ». Et, en effet, n'est-ce pas ici le cas de demander : Qu'est-ce que la science? J'ai sous les yeux un opuscule encore assez récent,— il est daté de 1901, — qui fait par-

tie de la *Bibliothèque internationale des sciences sociologiques*, et qui s'intitule : *la Morale basée sur la démographie* [1]. Je comprends ce que ces mots veulent dire. Je comprendrais également que l'on se proposât de fonder une morale sur les sciences biologiques, sur la zoologie, par exemple, ou sur la physiologie comparée. C'est ce que le docteur Élie Metchnikoff a tenté dernièrement, dans cet *Essai de philosophie optimiste*, dont la partie scientifique est si remarquable, et d'ailleurs, et en revanche, la partie philosophique si pauvre. Mais, déjà, qu'est-ce que pourrait bien être une morale fondée sur la chimie, voire organique, ou sur la géométrie à $n + 1$ dimensions ?

Finissons-en donc avec cette plaisanterie. Il peut y avoir des savants qui s'occupent utilement de morale. On peut porter dans l'examen des questions morales ces habitudes de précision, de rigueur et de logique, dont on fait honneur à la « méthode scientifique ». On peut admettre enfin qu'il y ait une « science de la morale ». Mais ce qu'on ne peut pas dire, c'est qu'il y ait une « morale scientifique » ou « fon-

1. Nous en avons nommé plus haut l'auteur, M. Arsène Dumont.

dée sur la science » ; ni que la connaissance de nos devoirs dépende, en quelque cas et dans quelque mesure que ce soit, de l'état de nos connaissances en microbiologie. « Cela est d'un autre ordre », comme disait Pascal ; — et puisqu'il ajoutait : « surnaturel », je l'ajoute volontiers avec lui.

Arrivons maintenant à la morale de la solidarité ; — et, d'abord, observons que c'est d'elle qu'Auguste Comte, en s'en faisant l'apôtre, a déclaré que « sa prépondérance parmi les hommes n'empêcherait jamais d'immenses divagations ni de profondes dissidences ». Elle ne contient donc pas sa règle en elle-même ! Et, en effet, « toutes choses étant causantes et causées », le caractère moral de la solidarité est si peu apparent ou, si l'on le veut, il lui est si peu intérieur, que, bien loin d'avoir été en général un instrument de progrès dans l'histoire, nous voyons que la solidarité n'a toujours, ou presque toujours, servi qu'à entretenir, perpétuer, et justifier les plus impitoyables des traditions conservatrices. Les planteurs de l'Alabama ou du Mississipi sont encore aujourd'hui convaincus que la prospérité de l'industrie cotonnière, par exemple, étant *solidaire* du travail servile, on leur

a donc fait, en abolissant l'esclavage des noirs, un tort irréparé, et sans doute irréparable. Et, chez nous, quel est le principal obstacle qui s'oppose à la solution des questions relatives au régime du travail, si ce n'est la solidarité que l'on croit qui existe entre les conditions actuelles du travail, à un moment donné de l'histoire, et la prospérité des industries qui se sont développées à la faveur, ou quelquefois fondées sur l'existence de ces conditions [1] ?

On pourrait également soutenir — et ce ne serait pas du tout une mauvaise plaisanterie — que la prospérité des médecins est *solidaire* de la fréquence et de la gravité des maladies; celle des avocats du nombre des plaideurs et de la complication des procédures ; et pourquoi pas celle des politiciens *solidaire* de l'ignorance ou de l'aveuglement du corps électoral ?

Considérée de ce point de vue, qui semble assez conforme à la vérité des choses, la solidarité dans les sociétés humaines n'est peut-être qu'un autre nom, ou une forme, plus complexe et plus organique, de la concurrence. La fortune de nos distillateurs étant solidaire du

1. Voyez à cet égard presque tous nos économistes.

nombre des consommateurs d'alcool, il importe peu que l'alcool soit un « poison » pour les pauvres diables qui le boivent, s'il est un « aliment » pour les producteurs qui le fabriquent, et un revenu pour le gouvernement qui l'« exerce [1] ». Ce qui revient à dire qu'aucun progrès, ni social, ni moral, ne se serait réalisé dans l'histoire, si l'on en avait cru la solidarité des intérêts. Allons plus loin ! C'est contre la solidarité de ces intérêts que presque toutes les révolutions se sont faites. Les révolutions ne se sont proposé que de « désolidariser » ce qu'on avait jusqu'à elles regardé comme évidemment, étroitement, nécessairement solidaire : la royauté d'avec le droit divin ; l'autel d'avec le trône ; la religion d'avec la politique ; le régime du travail ou de la propriété d'avec la stabilité de la société. Et, de tout cela, ce qui résulte, c'est qu'on ne saurait fonder une morale sur la solidarité toute nue, qu'on la nomme d'ailleurs mécanique ou organique ; c'est que la solidarité, dont on n'a garde ici de nier le pouvoir, n'est cependant pas « cette puissance extérieure dont la suprématie ne nous laisse aucune incertitude » ; et

1. Avons-nous besoin de dire qu'il serait plus qu'aisé de multiplier les exemples de ce genre ?

c'est enfin qu'elle a besoin, pour que les applications qu'on serait tenté d'en faire ne soient pas plus dangereuses qu'utiles, d'être elle-même « moralisée ».

Or, c'est à quoi nous ne saurions parvenir qu'au moyen d'un principe qui lui soit extérieur à son tour, et qui, comme tel, la juge et surtout la règle.

« Quand la foi aura directement concouru avec l'amour, l'unité humaine — entendez ici la vraie solidarité — se trouvera pleinement établie. Ce concours décisif ne peut résulter que d'une notion fondamentale... capable de condenser l'ensemble du dogme positif. On comprend la difficulté d'une telle conciliation, où réside le nœud principal de la vraie religion. Mais cette position finale de la question religieuse en indique aussi l'issue normale, consistant à rendre morale l'économie naturelle, qui commence par être physique, et qui devient ensuite intellectuelle. »

Nous souscrivons pleinement à ces paroles d'Auguste Comte, et nous les expliquons. Solidaires en fait les uns des autres, nous ne le devenons en droit, et moralement, qu'autant que nous trouvons, dans la notion fondamen-

tale d'une origine commune, une raison du dehors, souveraine et impérative, de tendre, tous ensemble et chacun individuellement, vers un but commun. C'est ainsi que les anciens ont conçu la « religion de la cité », dont on pourrait dire avec vérité que c'est la seule façon dont ils aient jamais conçu la religion. C'est un hérétique de la « religion de la cité » que les Athéniens ont condamné dans la personne de Socrate, et c'en est un autre que les Juifs ont crucifié sur le Golgotha.

Là même, — et je crois l'avoir montré dans un précédent chapitre, — est la raison de la violence des luttes religieuses. Une communauté se croit atteinte en son principe et menacée dans son existence par quiconque des siens essaye de se soustraire à la solidarité qui la fonde. Mais là aussi est la preuve qu'il ne saurait y avoir de « solidarité » sans subordination à une « puissance extérieure » ; et, avec Auguste Comte, nous entendons par ce mot une puissance qui nous dépasse, nous et nos institutions, dans l'espace comme dans la durée. Quelque nom que l'on donne à cette « puissance extérieure », je dis que c'est un commencement de religion que d'y croire ; et ainsi, quelque effort que fasse

la morale de la solidarité pour rompre le lien qui l'attache à la religion, cet effort même l'y rengage, de la manière ou à peu près qu'en essayant de le dénouer, on ne réussissait, dit la légende, qu'à resserrer le nœud gordien. La solidarité ne devient morale qu'en se faisant religieuse.

On se trompe donc du tout au tout quand on avance que la solidarité — dont on ne saurait d'ailleurs nier « qu'elle semble se rapprocher de la charité chrétienne entendue en son vrai sens » — aurait sur elle cet avantage de ne rien avoir de métaphysique ni de confessionnel ; et que « toutes les croyances, toutes les opinions philosophiques pourraient s'en accommoder [1] » ! Elles ne sauraient s'en accommoder que dans la mesure où elles sont précisément « confessionnelles » et « métaphysiques ».

Le lecteur nous pardonnera d'insister sur ce point. Ce n'est pas du tout « un fait positif », — c'est-à-dire au delà duquel il n'y ait rien à chercher, — que « les hommes sur cette terre soient obligés par la nature de vivre dans une étroite association » ; et cela dépend de ce qu'on entend par association. C'est une asso-

1. Alfred Croiset : *Essai d'une philosophie de la solidarité,* conférences et discussions.

ciation que celle de l'homme et du cheval, par exemple, et c'en était une aussi que l'association du nègre et du planteur. Une autre forme d'association, très naturelle, et, dans tous les sens du mot, très « positive », est l'association du fort avec le faible, pour l'exploiter, et par exemple, l'association du nègre du Soudan avec la compagne dont il fait à la fois sa femme, sa servante et son bétail. Mais une association où les devoirs et les droits de chacun soient rigoureusement définis, d'une manière conforme à la justice, et sous une sanction qui garantisse le respect des uns et l'exécution des autres, voilà qui est moins « dans la nature », ou plutôt voilà qui la passe, et voilà de quoi ne s'accommodent ni toutes les opinions, ni toutes les croyances ! L'opinion d'un haut mandarin ne s'en accommode point en Chine, non plus que la croyance d'un brahmane dans l'Inde.

Et la morale du « respect de soi-même », qui n'est que le premier degré de la morale du « surhomme », la morale de Renan et de Nietzsche, croit-on qu'elle s'accommodât d'une « association » qui ne conférerait pas plus de droits à Nietzsche et à Renan qu'à un maçon ou à un

terrassier de leurs concitoyens? « L'association ne peut vivre que par le sentiment religieux, le seul qui dompte les rébellions de l'esprit, les calculs de l'ambition et les avidités de tout genre. » Ces paroles ne sont plus d'Auguste Comte, mais d'Honoré de Balzac, et justement Balzac, en son genre, est un autre positiviste [1].

Ce qui est donc vrai, c'est que, de même qu'elle a son origine dans l'idée religieuse, ainsi la solidarité n'a de sens que dans et par la religion qui en détermine la nature, l'étendue, les limites et le développement. En dehors de l'idée religieuse, le mot de solidarité n'est qu'un synonyme de nécessité. Le seul « fait positif », c'est que nous sommes incapables de nous suffire à nous-mêmes ; mais ce fait « positif » est, en réalité, le plus « négatif » du monde, puisqu'il ne nous donne aucune lumière sur les moyens de suppléer à notre insuffisance. Il nous en donne encore moins sur ce que nous pouvons exiger de nos semblables et sur ce que nous leur devons, qui n'est sans doute pas la moindre partie de la morale. Les religions et les métaphysiques — lesquelles, à cet égard comme à

1. H. de Balzac : *l'Envers de l'histoire contemporaine.*

tant d'autres, ne sont que des contrefaçons de religion — peuvent seules répondre à ces questions, et toutes les fois qu'on y répond, et de quelque manière qu'on y réponde, on fait de la métaphysique ; et selon le sens de la réponse qu'on y fait, cette métaphysique est « confessionnelle », puisqu'elle est celle du bouddhisme, ou du judaïsme, ou du christianisme.

Quand on dit que la « question morale » est une « question religieuse », on veut donc dire, premièrement et en fait, qu'on ne connaît point dans l'histoire de système de morale qui ne soit l'application à la conduite humaine d'une conception religieuse, — à moins que ce ne soit la morale « sans obligation ni sanction » de Guyau, laquelle d'ailleurs est tout ce que l'on voudra, mais non pas une morale ; — et on veut dire, en second lieu, que la raison ne saurait concevoir d'obligation ni de sanction qui ne soient ultra ou supra-rationnelles.

Mais on veut dire encore quelque chose de plus ; et on entend, avec M. Benjamin Kidd, dans son livre sur *l'Évolution sociale*, que, les « questions sociales » étant des « questions morales », et les « questions morales » des « questions religieuses », les « questions sociales » sont

donc, en dernière analyse, des « questions religieuses ».

« M. Herbert Spencer, écrivait M. Kidd il y a quelques années, déplore que l'élément surnaturel dans la religion survive avec force jusque dans notre époque. » Toutes les croyances religieuses, officielles ou dissidentes, impliquent, dit-il, la croyance que le bien et le mal sont tels simplement en vertu d'une ordonnance divine. « Cela est vrai, et non pas en vertu de quelque instinct humain insignifiant. *Cela est vrai en vertu d'une loi fondamentale de notre évolution sociale*... Les croyances religieuses ne sont pas simplement des phénomènes particuliers à l'enfance de la race. *Elles sont des éléments caractéristiques de notre évolution sociale... Elles sont les compléments naturels et nécessaires de notre raison*, et loin d'être menacées d'une dissolution éventuelle, elles sont probablement destinées à croître et à se développer en même temps que la société, conservant comme élément immuable et commun la sanction supra-rationnelle qu'elles offrent à la conduite humaine [1]. »

1. Benjamin Kidd. *l'Évolution sociale*, traduction française, p. 112, 113, 114.

C'est à peu près la même chose que le docteur Herron veut dire quand, après avoir affirmé que « l'étude consciencieuse de la marche du progrès dans l'histoire nous révèle la présence d'un gouvernement invisible et de lois que nous ignorons, bien qu'elles aient sur nous plein pouvoir » ; il ajoute, en précisant ce que son observation semblerait avoir d'abord d'un peu banal : « Les institutions humaines sont toujours la mise en œuvre d'une conception religieuse donnée » ; ou encore : « Toutes les tentatives de réforme se rencontrent dans l'effort de traduire le christianisme en doctrines et en institutions politiques » ; et ailleurs, et enfin : « Le christianisme n'est pas une forme de culte, mais un idéal social à réaliser dans une société d'hommes... Le caractère foncièrement social de l'expérience religieuse, voilà le fait fondamental de la religion [1]. »

Et, à notre tour, si nous n'avions peur que la figure en parût bizarre, c'est ce que nous résumerions, en même temps que l'idée de cette étude entière sur l'utilisation du positivisme, par la formule suivante :

1. B. Herron : *le Christianisme social.*

Sociologie = *Morale*,
Morale = *Religion*,

d'où : *Sociologie* = *Religion*.

Arrêtons-nous donc ici. Les éclectiques, les idéalistes, les néo-criticistes ont beaucoup médit du positivisme, et je ne dirai pas qu'ils aient eu tort, — à leur point de vue. Ce que le positivisme a en effet mis pour toujours en déroute, c'est la prétention de la métaphysique ou de la « philosophie » à gouverner le monde. Il n'y a désormais de métaphysique possible que sur les bases de la science positive, ou dans ses limites, et à titre de « laïcisation » d'une conception religieuse donnée. Philosophies de l'évolution, d'une part, et, de l'autre, — en contraste apparent, pour ne pas dire en hostilité déclarée, — philosophies de l'émanation, tout vient d'en haut, ou tout y tend. Ou bien, c'est la perfection qui s'engendre du sein même de l'imperfection, par une lente et successive approximation ; ou bien, c'est l'imperfection qui se réalise à mesure qu'elle s'éloigne de la perfection, sa source.

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux,

à moins qu'il ne soit un audacieux ravisseur, en

train de les escalader et de les conquérir. On n'a pas fait d'autre hypothèse ; on n'en fera pas d'autre, parce qu'on n'en peut pas faire ; et le positivisme a au moins établi cela.

Il a fait plus, et ces deux hypothèses, il a essayé de les concilier ! Mettons qu'il y ait échoué ! J'ai tâché de montrer, dans le présent volume, que la conciliation n'en demeurait pas moins possible, et Auguste Comte a eu raison de dire, dans un texte cité plus haut, que cette conciliation faisait le « nœud essentiel de la religion ». Il a dit encore : « La discipline du catholicisme ne fut alors (au moyen âge) hostile qu'envers l'esprit métaphysique, et l'on doit aujourd'hui regretter qu'elle ne l'ait point empêché davantage de troubler l'essor de l'esprit positif, dont il conserva longtemps la tutelle spéciale [1]. » La phrase est mal faite, et la construction amphibologique, — on ne doit pas chercher dans la prose d'Auguste Comte des *exemples* d'analyse grammaticale ; — mais le sens n'est pas douteux. Ai-je réussi à montrer que rien ne s'opposait à ce que l'antique alliance se renouvelât? Si oui, je n'ai rien de plus à dire.

1. *Système de Politique positive*, t. II, p. 115.

Mais si je n'ai pas réussi, je crois avoir montré du moins que, les principes étant communs, les intentions communes, et commune aussi la méthode, une loyale interprétation du positivisme, et une sage utilisation de ce qu'il contient de vérité, pouvaient nous conduire, si j'ose ainsi parler, jusqu'au « seuil du Temple ». L'utilisation du positivisme sera la première étape du vingtième siècle sur les chemins de la croyance.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE V

I

VUE GÉNÉRALE DU POSITIVISME

I. L'œuvre critique d'Auguste Comte. 5
II. Trois caractères de la méthode positiviste. 22
III. Les fondements de la construction positiviste. 38

II

L'UTILISATION DU POSITIVISME

CHAPITRE PREMIER

L'erreur du dix-huitième siècle

I. La transformation de la question morale en question sociale. 69
II. Quelques conséquences de l'erreur 91
III. Comment le développement de ces conséquences a été gêné par la division des philosophes et des économistes 110

CHAPITRE DEUXIÈME

La métaphysique positiviste

I. Qu'il existe en fait une métaphysique 129
II. L'évolution du concept de science 135
III. La religion de la science. 149
IV. Comment l'affirmation de l'absolu se dégage de la reconnaissance du relatif 154
V. Le caractère essentiel de la métaphysique positiviste. . 174

CHAPITRE TROISIÈME

La religion comme sociologie

I. Que le caractère essentiel de toute religion est d'être une so ciété de croyances. 18
II. Que toute religion qui cesse d'être une société, cesse néces sairement d'être une religion. 205
III. Comment toute société de croyances se transforme en un religion. 218

III

L'ÉQUATION FONDAMENTALE

I. Les questions sociales ne sont ni des questions politiques, ni des questions économiques. 240
II. De l'abolition de l'esclavage et comment elle s'est opé rée 260
III. Comment la question sociale est solidaire de la question reli gieuse. 286

FIN

E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

ST. MICHAEL'S COLLEGE UNIVERSITY
LIBRARY

BQT
234
.B78

Brunetière, F. BQT
AUTHOR 234
Sur les chemins de .B78
TITLE la croyance.
ROOM

Brunetière, F. BQT
Sur les chemins de 234
la croyance. .B78.